سؤال التأويل بين الغزالي وابن رشد

محمد أيت حمو(*)

تمهيد

يُعتبر سؤال التأويل من الأسئلة الكبرى في الفكر الإسلاميّ، ما دام أنّ «تاريخ الإسلام برمّته هو تفسير للقرآن»[1]، بغضِّ النظر عن الاختلاف بين التفسير exegesis والتأويل interpretation في هذا المقام. فالتأويل ينصبُّ بالأساس على النصِّ الدينيّ الذي هو نصٌّ متجدّد بفعل آليّة التأويل التي تجعله نصاً مفتوحاً ومتعدِّد المعاني. «مشكلة التأويل هي مشكلة معقَّدة في الإسلام؛ لأنَّه يصعب تحديدها ما دام أنّه لا يوجد معيارٌ حاسم لتمييز التأويلات (الصحيحة) للقرآن والأحاديث»[2]. وقد لا نكون في حاجة هنا إلى التأكيد على أنّ الإسلام دين يرفض الوساطة والوصاية على العقل الإنسانيِّ الذي جاء لتحريره. وهذا ما انتبه إليه بعض جهابذة الإسلام. «ولقد اعتمد ابن رشد في فكرته عن التوفيق على ذلك المبدأ العظيم والذي يمتاز به الدين الإسلاميّ على الدين المسيحيّ، وهو غياب السلطة الدينيّة منه، تلك السلطة التي تنفرد في المسيحيّة بحقِّ تأويل النصوص التي لها معنىً باطنيّ، أو تحديد مفاهيم العقيدة عموماً. فللفيلسوف المسلم الحريَّة الكاملة أمام نصوص القرآن وأمام الأحاديث، ومن حقِّه، بل من واجبه، دون

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية بشعبة الفلسفة، كلية الآداب، ظهر المهراز، فاس، المغرب.

الخروج على مقتضيات العقيدة السليمة، أن يؤوّل الرمزيَّ منها، لنفسه ولأمثاله، بواسطة الأدلَّة البرهانيَّة التي تقدِّمها له بوفرة الفلسفة اليونانيّة»[٣]. فالتأويل هو الذي مكَّن العقل الإسلاميَّ من التحليق في فضاءات النصّ الدينيّ الرحبة صائلاً وجائلاً بين معانيه ودلالاته الحافة والمحيطة. «في الإسلام، كلُّ إنسان ذو عقل سليم ومطّلع يستطيع ادّعاء حقّ تأويل مصادر الشريعة (القرآن والحديث)»[٤]. ولعلَّ هذه الأهميّة التي يكتسي بها التأويل هي التي جعلت العديد من مفكِّري الإسلام يخوضون في آلياته وقوانينه، كما فعل الغزاليّ في مؤلَّفاته الغزيرة، ويتحدَّثون عن أحكام التأويل وأخلاقيَّاته كما فعل ابن رشد في ثالوثه المشهور (الفصل، الكشف، التهافت). بالرغم من تعدّد اختلاف الأهداف لدى الغزاليّ بين هذا الكتاب وذاك، وهو الاختلاف الذي لا يُفسد للغزاليّ نظريَّة التأويل. «أهداف نقاشات الغزاليّ للتأويل في المستصفى والفيصل قد تكون متغايرةً. بينما همّه في الفيصل هو أن يُظهر التسامح من أجل التأويل، في المستصفى يبحث الغزالي عن تحديده[...] النتيجة، الدليل الإجماليّ لنقاش التأويل في المستصفى يسير في اتِّجاه مختلف لذاك الذي في الفيصل، توكيد تحذير أحرى من التسامح»[٥]. والخلاصة التي يمكن الخلوص إليها هي أنّ «مقارنة الفيصل والمستصفى توضح مرونة وتنوّع الغزاليّ في كتابة مثل هذه الأعمال المختلفة في التأويل»[٦].

لقد ناصر المعتزلة والشيعة والفلاسفة والمتصوِّفة والأشاعرة التأويل وانتصروا له، لدرجة أنَّ بعضهم، كالمعتزلة، اعتبره «فريضة عين... الإنسان هو بالتعريف كائن مؤوِّل؛ لأنَّ النصّ كائنٌ قابلٌ للتأويل»[٧]. وينبغي التأكيد أنَّ التأويل هو الذي فتح قناة التفلسف في الحضارة العربيّة الإسلاميّة. «في بادئ الأمر كان سؤال التأويل بدون ريب محصوراً في نقاشات المشاكل العمليّة. تدريجياً، مع ذلك، بلغ النظر إلى التفسير، تأويل أو تفسير القرآن، بأنَّه فرع خاص من المعرفة يستطيع الإنسان أن يتخصّص فيه بتكريس معظم وقته له»[٨]. وغاية المرام من هذا العرض هي

مقاربة سؤال التأويل في الفكر الإسلاميّ، والإبانة عن آلياته وأخلاقيّاته، واستشراف آفاقه وفضاءاته لدى أشهر فلاسفة الإسلام: أبي حامد الغزاليّ وابن رشد. «والتأويل ببساطة وسيلةٌ يلجأ إليها المفكِّر عندما يجد تعارضاً بين نصٍ دينيّ وحقيقة عقليّة، فيحاول أن يفسِّر النصَّ أو يؤوِّله بحيث يتَّفق هذا المعنى الذي أعطاه لًه والحقيقة العقليّة التي سبق له التوصّل إليها، مع مراعاة عدم لوي المعنى اللفظيّ»[٩]، كما تقول زينب محمود الخضيري، والتي تردف لاحقاً: «فما التأويل إلا فرض النظرة العقليّة على الدين، ومن يلجأ للتوفيق يكون دائماً فيلسوفاً يُفرِدُ للعقل مكانةً عاليةً»[١٠].

النقطة الأولى: سؤال التأويل عند الغزالي

أ ـ علم الكلام هو علم التأويل

إنّ نشأة التأويل العقليّ تجد أصولها عند الجهميّة أو المجبَرة الأوائل رغم العداء الشديد الجاثم بينهم وبين المعتزلة. فلا أحد يجحد أنّ الجعد بن درهم وتلميذه جهم بن صفوان قالا بالاتِّجاه العقليّ في التأويل، ونافحا عن مشروعيّته لإثبات التوحيد و التنزيه. فالجعد بن درهم أوّل من «نادى بفكرة التأويل العقليّ في الإسلام»[١١]، و«أوّل روّاد التفسير العقليّ في الإسلام»[١٢]. فـ «تحكيم العقل في النصوص كان دعوةً جديدةً بدأها الجعد، ورأى جهم صحّتها... وهو المنهج الذي اعتنقه المعتزلة فيما بعد، وحاربوا به أعداء الإسلام»[١٣]. ويمكن القول بأنَّ علم الكلام هو علم التأويل لأنَّ الفرَق الكلاميّة كلها فرق مؤوِّلة، لا فرق في ذلك بين المعتزلة والأشاعرة والحنابلة إلا في الدرجة فقط. فالتأويل هو القسمة العادلة بين المذاهب الكلامية المختلفة. «التأويل (صناعة) تعلِّمنا كيف نرغم سياق الكلام أن يبوح، صراحةً، بما تظهره وبما تخفيه إشاراته. هذه الإشارات قد تقول الكثير لقارئ ولا تقول إلا أقلَّ القليل لآخر»[١٤]. وإذا كان الحنابلة يضنّون في التأويل

ويحرصون أشدّ الحرص على الاقتصاد فيه، أو على الأصحّ يرفضونه ويناهضونه، فلا ينبغي أن يغرب عن أذهاننا «أنّ كلَّ فريقٍ وإن بالغ في ملازمة الظواهر فهو مضطر إلى التأويل»(١٥). فلولا التأويل لما قامت للفكر الإسلاميّ قائمةٌ، ولما قيّض لهذا الكمّ العظيم من التراث والتراكم المعرفيّ المتنوّع والغنيّ أن يرى النور. فالتقابل بين الاتّجاهات المختلفة «أدّى إلى ازدهار ثقافة تأويليّة غمرت كلَّ أنحاء الوجود الإسلاميّ»(١٦)، بالرغم من أنّ المدرسة الظاهريّة التي أسّسها داوود بن علي كانت مناوئة لتأويلات كلّ المدارس الكلاميّة في الإسلام، ومؤسّسة فقط على الظاهر(١٧).

وقد خاض الغزاليّ في مسألة التأويل بجرأة واقتدار في العديد من كتبه التي خصّص إحداها من ألفها إلى يائها لهذه الإشكاليّة، وهي رسالة قانون التأويل التي يتحدّث فيها بكلامٍ وديّ عن العقل ذامّاً شطط الفرق، كما يُفصح هذا النصّ عن ذلك كلّ الإفصاح: «بين المعقول والمنقول تصادم في أوّل النظر وظاهر الفكر. والخائضون فيه تحزّبوا إلى مفرط بتجريد النظر إلى المنقول، وإلى مفرط بتجريد النظر إلى المعقول، وإلى متوسّطٍ طمع في الجمع والتلفيق. والمتوسّطون انقسموا إلى من جعل المعقول أصلاً والمنقول تابعاً، فلم تشتدّ عنايتهم بالبحث عنه، وإلى من جعل كلَّ واحدٍ أصلاً ويسعى في التأليف والتوفيق بينهما»(١٨). وبعد هذا الكلام الإجماليّ، ومن أجل مزيد بيان، يشرع الغزالي في الحديث بدقةٍ أكثر عن كلّ فرقة من هذه الفرق التي حصر عددها في أصابع اليد الواحدة، ويعدّدها على الشكل الآتي:

الفرقة الأولى: وهي الفرقة التي جانبت الصواب لأنّ أصحابها «جرّدوا النظر إلى المنقول، وهم الواقفون على المنزل الأوّل من منازل الطريق القانعون بما سبق إلى أفهامهم من ظاهر المسموع، فهؤلاء صدّقوا بما جاء به النقل تفصيلاً وتأصيلاً»(١٩).

الفرقة الثانية: وهي الفرقة التي جثمت على الطرف النقيض للأولى، ولذلك لم يكن مداها في مجانبة الصواب بأقلّ من مجانبة الأولى، إن لم نقل بأنّ حالها أسوأ من حال الأولى، لأنّ أصحابها «تباعدوا عن هؤلاء إلى الطرف الأقصى المقابل لهم، وجرّدوا النظر إلى المعقول ولم يكترثوا بالنقل. فإن سمعوا في الشرع ما يوافقهم قبلوه، وإن سمعوا ما يخالف عقولهم زعموا أنّ ذلك صوّره الأنبياء، وأنّه يجب عليهم النزول إلى حدّ العوام، وربما يحتاج أن يذكر الشيء على خلاف ما هو عليه. فكلُّ ما لم يوافق عقولهم حملوه على هذا المحمل. فهؤلاء غلوا في المعقول حتّى كفروا، إذ نسبوا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام إلى الكذب لأجل المصلحة»[٢٠].

الفرقة الثالثة: وهي الفرقة التي نأت كذلك عن جادّة الحق نأياً جمّاً؛ لأنّ أصحابها «جعلوا المعقول أصلاً، فطال بحثهم عنه وضعف عنايتهم بالمنقول، فلم تجتمع عندهم الظواهر المتعارضة المتصادمة في بادئ الرأي. وأوّلوا الفكر لمخالفة المعقول، فلم يقعوا في غمرة الإشكال. لكن ما سمعوه من الظواهر المخالفة للمعقول جحدوه وأنكروه وكذّبوا راويه، إلا ما يتواتر عنهم كالقرآن، أو ما يقرب تأويله من ألفاظ الحديث. وما شقّ عليهم تأويله جحدوه حذراً من الإبعاد في التأويل. ولا يخفى ما في هذا الرأي من الخطر في ردّ الأحاديث الصحيحة المنقولة عن الثقات الذين بهم وصل الشرع إلينا»[٢١].

الفرقة الرابعة: هذه الفرقة الرابعة ليست بأصوب في آرائها من الفرَق التي أتينا على ذكرها قبيل حين. فقد أخطأت الهدف تماماً، ولم تُصِب كبدَ الحقيقة، لأنّ أصحابها «جعلوا المنقول أصلاً، وطالت ممارستهم له. فاجتمع عندهم الظواهر الكثيرة، وتطرّفوا من المعقول ولم يغوصوا فيه، فظهر لهم التصادم بين المنقول والظواهر في بعض أطراف المعقولات. ولكن لمّا لم يكثر خوضهم في المعقول ولم يغوصوا فيه، لم يتبيّن عندهم المحالات العقليّة؛ لأنّ المحالات بعضها يُدرَك

بدقيق النظر وطويله الذي ينبني على مقدّمات كثيرة متوالية، ثمَّ انضاف إليه أمر آخر وهو: أنَّ كلَّ ما لم يُعلَم استحالته حكموا بإمكانه... وهؤلاء لمَّا قلَّ خوضهم في المعقولات لم يكثر عندهم المحالات، فكفوا مؤونة عظيمة في أكثر من التأويلات، إذ لم ينتبهوا للحاجة إلى التأويل كالذي لم يظهر له أن كون الله بجهة محال إذا استغنى عن تأويل الفوق والاستواء وكلٍّ ما يُشير إلى الجهة»(٢٢).

الفرقة الخامسة: وهي الفرقة الأخيرة، وأهمّ هذه الفرق بدون نقاش الجدل والملاحاة، لأنَّها تحاشت مزالق الفرق الأخرى وتلافت مثالبها فهي «الفرقة المتوسِّطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كلَّ واحد منهما أصلاً مهمّاً، المنكرة لتعارض العقل والشرع، وكونه حقّاً. ومن كذَّب العقل فقد كذَّب الشرع، إذ بالعقل عُرِفَ صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل ما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبّي، والصادق والكاذب، وكيف يكذِّب العقل بالشرع، وما يَثبت الشرع إلا بالعقل. وهؤلاء هم الفرقة المحقّة، وقد نهجوا نهجاً قويماً، إلا أنَّهم ارتقوا مرتقىً صعباً، وطلبوا مطلباً عظيماً، وسلكوا سبيلاً شاقاً، فلقد تشوّفوا إلى مطمع ما أعصاه، وانتهجوا مسلكاً ما أوعره. ولعمري أنّ ذلك سهل يسير في بعض الأمور، شاقٌّ عسيرٌ في الأكثر. نعم، من طالت ممارسته للعلوم، وكثر خوضه فيها، يقدر على التلفيق بين المعقول والمنقول في الأكثر بتأويلات قريبة»(٢٣). وقد يكون من نافلة القول أو تحصيل الحاصل، كما يقول المناطقة، قولنا: إنَّ هذه الفرقة المتوسِّطة هي بيت القصيد في مقامنا هذا؛ لأنَّها تضمُّ بين ظهرانيها أهل السنة الأشاعرة الذين كان العقل محظوظاً جداً عندهم. فالغزاليّ يؤكِّد في وصاياه للسالكين مسلك التأويل: «أحدها: أن لا يطمع في الإطلاع على جميع ذلك...فإنّ ذلك في غير مطمع، وليتلُ قوله تعالى: ﴿**وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً**﴾ (الإسراء: ٨٥). ولا ينبغي أن يستبعد استتار بعض هذه الأمور على أكابر العلماء فضلاً عن المتوسِّطين»(٢٤). ثمَّ ينتقل الغزالي إلى الوصية الثانية التي يوردها بالقول: «الوصية

الثانية: أن لا يكذِّب برهان العقل أصلاً، فإنّ العقل لا يكذب، ولو كذب العقل، فلعله كذب في إثبات الشرع، إذ به عرفنا الشرع، فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكية المزكي الكاذب، والشرع شاهد بالتفاصيل، والعقل مزكي الشرع؟»[٢٥].

وهذه النصوص الغزاليّة التي تعلو بالعقل إلى أعلى عليين، لا ينبغي أن يقلّل من قيمتها تلك النصيحة التي يدعو فيها حجّة الإسلام إلى الكفـّ عن التأويل باستخدام مسوِّغ كثرة الاحتمالات في كلام العرب وتشعّب طرقها قائلاً: «والوصية الثالثة: أن يكفـّ عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات، فإنّ الحكم على مراد الله سبحانه ومراد رسولهﷺ بالظنّ والتخمين خطر، فإنّما تَعلَم مراد المتكلّم بإظهار مراده. فإذا لم يُظهر فمن أين تَعلَم مراده إلا إن تنحصر وجوه الاحتمالات ويبطل الجميع إلا واحداً، فيتعيّن الواحد بالبرهان، ولكنّ وجوه الاحتمالات في كلام العرب وطرق التوسّع فيها كثير. فمتى ينحصر ذلك، فالتوقّف في التأويل أسلم»[٢٦]. فالفهم المستقيم، والاحتكاك بالأسفار الأشعريّة، ومعاشرة نصوص المصنّفات الكلاميّة، يؤكّد لنا بما لا مزيد عليه أنّ العقل والنقل هما المداران اللذان عليهما مدار عقائد أهل السنة، الذين قُيِّض لهم ـ أكثر من غيرهم ـ أن يستمتعوا بلذّة الجمع بين المنقول والمعقول، دون الوقوع في شطط الانسياق مع أحدهما على حساب الآخر كما حدث للمعتزلة والحنابلة.

ب ـ قانون التأويل عند الغزالي

إنّ اختلاف المذاهب الفقهيَّة والكلاميَّة فيما بينها ليس من الكفر الجليّ ولا من الكفر المضمر، كما ينبِّه حجة الإسلام في كتاب فيصل التفرقة «المؤلف الذي يظهر تسامحاً أعظم تجاه الطوائف الإسلاميّة، وخصوصاً المعتزلة، لكنَّه لا يستثني فلاسفة الإسلام من تهمة الكفر»[٢٧]. فالحقّ ليس وقفاً على أحدها دون الآخر. ومن قال بتكفير أحد المذاهب فهو من المطفِّفين والمقلِّدين والمتعصِّبين المخطئين. «ولعلّك إن أنصفت علمت أنّ من جعل الحقّ وقفاً على واحد من

النظَّار بعينه، فهو إلى الكفر والتناقض أقرب»[٢٨]. فالغزاليّ يحذِّر من الكيل بمكيالٍ غير صحيح أو الوزن بميزانٍ غير دقيق. فـ «الكفر هو تكذيب الرسول صلوات الله عليه في شيءٍ ممَّا جاء به، والإيمان تصديقه في جميع ما جاء به»[٢٩]. ولذلك ينبغي الإحجامُ عن التكفير وعدم تطويل اللسان في أهل الإسلام، «فكلٌّ كافر مكذِّبٌ للرسول، وكلُّ مكذِّبٍ فهو كافر»[٣٠]. فالتأويل أنواع كثيرة ومتعدّدة بتعدّد المؤوّلين: «واعلم أنّ كلَّ منْ نزَّل قولاً من أقوال الشرع على درجةٍ من هذه الدرجات فهو من المصدِّقين. وإنّما التكذيب أن يَنفي جميع هذه المعاني ويزعم أنَّ ما قاله لا معنى له وإنَّما هو كَذِبٌ محض، وغرضه فيما قاله التلبيس أو مصلحة الدنيا، وذلك هو الكفر المحض أو الزندقة. ولا يلزم الكفر المؤوِّلين ما داموا يلازمون قانون التأويل... وكيف يلزم الكفر وما من فريقٍ من أهل الإسلام إلا وهو مضطرٌّ إليه. فأبعد الناس عن التأويل أحمد بن حنبل [...] والحنبلي مضطرٌّ إليه وقائل به»[٣١]. فالحنابلة أبعد الناس عن التأويل، والأشاعرة أدنى إليهم من المعتزلة الذين هم «أشدّ منهم توغّلا في التأويلات»[٣٢]. فكلُّ الفرق تؤوّل بوجوه أبعد أو أقرب، و«كلُّ فريق وإن بالغ في ملازمة الظواهر، فهو مضطرٌّ إلى التأويل»[٣٣]. وإذا كانت المذاهب الفقهيَّة والكلاميّة كلّها مذاهب مؤوّلة حتّى وإن كانت أبعد عن التأويل، فما هو قانون التأويل؟

إنَّ الدفاع عن التأويل هو دفاع عن الاختلاف، وذمَّه هو ذمٌّ للاختلاف، أمَّا التكفير فهو مصادرة لحقِّ الآخر ليس فقط في الاختلاف، بل في الوجود: «نقيض الإيمان هو الكفر. في الأصل الكافر هو شخص خارج الجماعة الإسلاميّة. بالنسبة لمتطرّفي الخوارج مرتكب الكبيرة أصبح كافراً»[٣٤]. ولذلك ينبغي حساب ألف حساب، وأخذ الحيطة والحذر من مغبة إطلاق العنان لألسنة التكفير دونما بيّنة أو تثبت، «فإنَّ التكفير فيه خطر، والسكوت لا خطر فيه»[٣٥] كما يعلِّمنا حجة الإسلام الذي يُضيف في مؤلَّف آخر: «والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة، أهون من

الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم»[٣٦]. فالله هو الذي يتولّى أمر البواطن والسرائر ولذلك نهى الرسولﷺ بشدّة محذّرا من التكفير بقوله: «من كفّر مسلماً فقد كفر، ومن قال لأخيه يا كافر فقد باء به أحدهما». ويرى الغزالي أنّه من الأجدى تلافي التلاسن بالتكفير بين الفرق المتنازعة: «وكيف ما كان، فلا ينبغي أن يكفِّر كلٌّ فريق خصمه بأن يراه غالطاً في البرهان. نعم يجوز أن يسمّيه ضالاً ومبتدعاً، أمَّا ضالاً فمن حيث إنَّه ضلَّ عن الطريق عنده، وأمَّا مبتدعاً فمن حيث إنَّه أَبدع قولاً لم يُعهد من السلف التصريح به»[٣٧]. فالغزالي يجوِّز التبديع والتضليل، ويمنع من التكفير والزندقة: «ومن هذا يتضح لك أنَّ ها هنا مقامين: أحدهما مع عوامِّ الخلق، والحقُّ فيه الاتباع والكفّ عن تغيير الظواهر رأساً، والحذر عن إبداع التصريح بتأويلات لم يصرِّح بها الصحابة، وحسم باب السؤال رأساً، والزجر عن الخوض في الكلام والبحث، واتِّباع ما تشابه من الكتاب والسنة [...] المقام الثاني: بين النظّار الذين اضطربت عقائدهم المأثورة، فينبغي أن يكون بحثهم بقدر الضرورة، وتركهم الظاهرة بضرورة البرهان القاطع. ولا ينبغي أن يكفِّر بعضهم بعضاً بأن يراه غالطاً فيما يعتقده برهاناً، فإنَّ ذلك ليس أمراً هيناً سهل المدرك، وليكن للبرهان بينهم قانون متَّفقٌ عليه يعترف كلُّهم به، فإنَّهم إذا لم يتَّفقوا في الميزان لم يمكنهم رفع الخلاف بالوزن»[٣٨]. والتأويل جنس تحته أنواع عند الغزالي: و«من الناس من يبادر إلى التأويل بغلبات الظنون من غير برهان قاطع، ولا ينبغي أن يبادر أيضاً إلى تكفيره في كلِّ مقام، بل ينظر فيه، فإن كان تأويله في أمر لا يتعلَّق بأصول العقائد ومهمَّاتها فلا تكفِّره»[٣٩]. فالدلالات الظنيّة في غير أصول الدين كالدلالات البرهانيّة القاطعة في عدم وجوب التكفير عند الغزالي: «فأمَّا ما يتعلَّق من هذا الجنس بأصول العقائد المهمّة، فيجب تكفير من يغيِّر الظاهر بغير برهان قاطع. فالذي يُنكر حشر الأجساد ويُنكر العقوبات الحسيّة في الآخرة بظنون وأوهام واستبعادات من غير برهان قاطع فيجب تكفيره قطعاً. إذ

لا برهان على استحالة ردِّ الأرواح إلى الأجساد، وذكر ذلك عظيم الضرر في الدين، فيجب تكفير كلٍّ من نطق به، وهو مذهب أكثر الفلاسفة»[٤٠]. ولذلك فنفي العلم الإلهيّ بالجزئيات، وحشر الأجساد، كما يزعم الفلاسفة، هو أدخل في باب الكفر منه في التبديع، «لأنّ ذلك تكذيب للرسول قطعاً [...] وهم معترفون بأنّ هذا ليس من التأويل»[٤١].

ويميِّز الغزالي بين الزندقة المطلَقة والزندقة المقيَّدة. فتجويز الكذب على الرسولﷺ هو «أوّل درجات الزندقة وهي رتبة بين الاعتزال وبين الزندقة المطلقة. فإنّ المعتزلة يقرب منهاجهم من مناهج الفلاسفة إلا في هذا الأمر الواحد، وهو أنّ المعتزلي لا يجوِّز الكذب على رسول اللهﷺ بمثل هذا العذر، بل يؤوّل الظاهر مهما ظهر له بالبرهان خلافه. والفلسفيّ لا يقتصر مجاوزته للظواهر على ما يقبل التأويل على قرب أو على بعد. وأمّا الزندقة المطلقة فهو أن تنكر أصل المعاد عقلياً وحسيّاً، وتنكر الصانع للعالم أصلاً ورأساً. أمّا إثبات المعاد بنوعٍ عقليٍّ مع نفي الآلام واللذّات الحسيّة، وإثبات الصانع مع نفي علمه بتفاصيل الأمور، فهي زندقةٌ مقيّدةٌ بنوع اعتراف بصدق الأنبياء»[٤٢]. وإذا كان الخوض في التكفير من القضايا الشائكة التي يعزّ الحسم فيها بكلمة واحدة، فإنّ الغزالي يُسارع إلى إبداء وصيته أو قانونه: «أمّا الوصية فأن تكفّ لسانك عن أهل القبلة ما أمكنك ما داموا قائلين لا إله إلا الله محمد رسول الله غير مناقضين لها. والمناقضة تجويزهم الكذب على رسول الله بعذر أو غير عذر، فإنّ التكفير فيه خطر والسكوت لا خطر فيه. وأمّا القانون فهو أن تعلم أنّ النظريّات قسمان: قسم يتعلّق بأصول القواعد، وقسم يتعلّق بالفروع. وأصول الإيمان ثلاثة: الإيمان بالله وبرسوله وباليوم الآخر، وما عداه فروع. فاعلم أنّه لا تكفير في الفروع أصلاً، لكن في بعضها تخطئةٌ كما في الفقهيّات، وفي بعضها تبديع كالخطأ المتعلّق بالإمامة وأحوال الصحابة»[٤٣].

وغاية المرام من كلٍّ ما سبق هي عدم التسرّع في التكفير: «فالتوقّف في

التكفير أولى، والمبادرة إلى التكفير إنَّما يغلب على طباع من يغلب عليهم الجهل»[٤٤]. ولذلك يحتاط الغزاليّ من التكفير إلا في موارد بعينها كما هو الشأن بالنسبة للباطنيّة التي تذهب في بعض أطروحاتها مذاهب وتأويلات لا تحتملها لغة العرب وليست من التأويل في شيء: «فأمثلة هذه المقالات تكذيبات عبَّر عنها بالتأويلات»[٤٥].

إنّ «الغزاليّ معروف جيداً بمعارضته للفلاسفة والشيعة الإسماعيليّة معاً»[٤٦]. فالخصم الأكبر والعدو اللدود للغزاليّ هو الشيعة الباطنيّة[٤٧] التي اغتالت نظام الملك سنة ٤٨٥هـ عندما بلغت حركة الحسن بن الصباح مبلغ التصفية الجسديّة: «ورغم الحذر الذي يبديه الغزالي من رمي عامّة الباطنيّة بالكفر، فإنّ من قُضي بكفره منهم فلا يتوقف في الحكم بقتله ووجوب تطهير الأرض منه. قد لا تفهم هذه الصرامة في معاملة الباطنيّ إلا في ضوء المخاطر التي أصبحت تهدِّد دولة الخلافة من هذه الحركات السريّة التي انتقلت إلى دور الظهور مشخصة في دولة العبيديين بمصر، وهي ذات المخاطر التي جعلت الغزالي يقف ذلك الموقف المتناقض ظاهرياً بين بداية ونهاية كتابه (القسطاس المستقيم)، فبعد أن استهلَّ كتابه هذا بفتح باب أمل التوبة للباطنيّ الاسماعيليّ بفضل القسطاس المستقيم، حتّى يستغني به عن كلِّ إمام، ويكون إمامه الرسول المصطفى وقائده القرآن فقط ومعياره المشاهدة والعيان [...] بعد هذا، وبالرغم منه لا يسع الغزالي إلا أن يشكِّك في نيّة صاحبه الإسماعيليّ الباطني، ويحدث قطيعةً معه لا رجعة بعدها، محتجّاً له بأنّ من أسَّس عقيدة التعليمي التزام أسلوب (التقية)» [٤٨]. فالغزاليّ لا يتردّد في رفض أطروحات التفسير الباطني الضارب عرض الحائط بـ (قوانين) التأويل، واللاهث وراء مقاصدَ أو معانٍ غير مناسبة بعيدة عن ضوابطها اللغويّة في ظواهر النصِّ الشرعي، والمفضي في الأخير إلى إسقاط التكاليف الشرعيّة بالمرّة: «إنّ قضايا الكفر والإيمان مترابطة بإحكام لدى الغزالي، بما أنّ الكفَّار قد حدَّدوا في

الفيصل باعتبارهم أولئك الذين يذهبون وراء الحدود المقبولة للتأويل»[٤٩].

أمَّا قصة الغزالي مع الفلاسفة، فتلك قصةٌ أُخرى هوَّنها بعض الباحثين وهوَّلها بعضهم الآخر. فقد خاض الغزاليّ مع الفلاسفة في المسائل الأصوليَّة التي تتعارض مع تصديق الأنبياء، فكفَّرهم في ثلاث منها وبدَّعهم في سبع عشرة. فالغزاليّ يميِّز بين الزندقة المطلقة التي يُنكر أهلها أصل المعاد وأصل الصانع، والزندقة المقيَّدة التي يعترف أهلها بصدق الأنبياء. فتكذيب الرسول ﷺ هو فيصل التفرقة بين منهاج الفلاسفة ومنهاج المعتزلة، وتجويز هذا الكذب على الرسول أبعد عن رتب التأويل وأدخل في رتب التكفير. و«غالباً ما تتضمّن [الزندقة] إنكار الشريعة في صورة ما، وأحياناً مرتبطة بالمذاهب المانويّة»[٥٠]. فتصوٌّر الغزالي للفيلسوف والحكم عليه بالتكفير مسألة تحتاج إلى فحص وتمحيص، بدل مسايرة المشهور والشائع من القول. ذلك أنَّنا عندما نقلِّب بأنظارنا في ما دوَّنه الغزاليّ عن الفلاسفة نتأدَّى إلى ضرورة تهذيب وتلطيف اللغة التي نتحدَّث بها عن موقف الغزالي من الفلاسفة ومسألة تكفيرهم التي يحلو لبعض الباحثين النفخ فيها والتهويل منها عن إصرار: «صورة غير قاتمة دينياً للفيلسوف الإلهيّ في كتابات الغزاليّ. فهي تعدل من حكم التكفير الذي صدر في حقِّ الفيلسوف، وتقلّص مواضع الخصومة الدينيّة ـ لا الفكريّة ـ معه، وتخفّف من حكم العداء الذي تعوَّدنا أن نُلحقه بالغزالي في موقفه من الفلاسفة في كتاب التهافت. هذا الموقف الذي يرشح بالتردّد الشرعي أمام هؤلاء حين يستخدم في حقِّهم مقولة التكفير، فيُخرِجهم من الملّة وجماعة الأمّة، ومقولة التبديع فيُبقيهم في الملّة وجماعة الأمَّة. ومعلومٌ دينياً أنّه لا يمكن الحكم على أحدٍ بالكفر ثمّ تبديعه، أو تبديعه والحكم عليه بالكفر. فالجمع بينهما نقيضة تعبِّر في نظرنا عن الوضع الملتبس للفيلسوف في الوعي الدينيّ للغزالي. وبالإمكان أن نقول، اعتباراً لهذه النقيضة وللقيود التي طالت التكفير بمسألة حشر الأجساد وعلم الله

بالجزئيّات وللحديث الذي أورده الغزالي ليجعل صنفاً من الزنادقة إحدى فرق الأمّة، إنّ الغزالي لا يكفِّر الفلاسفة في الحقيقة، وإنّ حكمه في حقهم مصدره اللسان لا الجنان، وإنّه اضطرّ لذلك لجنس القول في التهافت، وهو الكلام. كما اضطرّ إليه ليقرّ منطوق الشريعة ويحول دون إسقاط أحكامها»[٥١]. ولعلَّ ما له دلالةٌ في هذا الصدد هو أنَّ الغزاليّ لم يكن في منأى عن تأويلات الفلاسفة في بعض كتبه للعديد من الآيات القرآنية التي يوردها! إنَّ عدداً غير قليل من تأويلات الغزاليّ للآيات القرآنيّة، كان متأثِّرا فيها بسلفه ابن سينا، كما يُشير إلى ذلك Martin Whittinghan في العديد من الصفحات[٥٢]، دون أن ينسى أو يتناسى تأثّره بإخوان الصفا. ولذلك، فقد يكون من العويصة بمكان الحديث عن حدود التأويل في الإسلام بكلمة واحدة؛ لأنّ مشكلة التأويل مشكّلة معقَّدة في الإسلام ويعزّ حدّها والإمساك بكلٍّ خيوطها، بسبب غياب معيار دقيق وحاسمٍ لتمييز (الصحيح) من تأويل القرآن والحديث. هذا المشكل الحقيقيّ هو الّذي حاول الغزاليّ حلَّه في بعض كتبه، وخاصَّةً رسالته المعنونة بـ (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة)[٥٣]. فالتنافس الشديد بين المدارس والمذاهب والفرق المختلفة يؤدِّي إلى اتِّهام بعضهم بعضاً بالتكفير الذي هو من أخطر الاتِّهامات المتبادلة بين المتناظرين. وقد حاول الغزاليّ مناقشة قضيّة التأويل من كلِّ زواياها وتقليبها على كافَّة جوانبها الممكنة بُغية تقديم حلٍّ لها في كتابه فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، الذي ألَّفه بعد وقت من إحياء علوم الدين»[٥٤]. فلا بدّ من تقديم دواء لداء التكفير وإحلال التفكير محلّ التكفير والاعتراف بدل الإقصاء. وقد حدَّد الغزاليّ المتكلِّم في مقدّمة كتاب (الاقتصاد في الاعتقاد) مكان الأشاعرة بتحديد مكان العقل بدقَّة؛ لأنَّه سيكون أكثر هدوءاً منه في الكتب الأخرى. فلنستمع إليه، وهو يتحدَّث بعبارات ساحرة ورائعة شكلاً ومضموناً، وكلاماً نفيساً لا مزيد عن حسنه وجماله، قائلاً: «وأنَّى يستتبّ الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر، وينكر مناهج البحث

والنظر. أولا يعلم أنّه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشرﷺ، وبرهان العقل هو الذي عرف به صدقه فيما أخبر؟ وكيف يهتدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر؟ أولا يعلم أنَّ العقل قاصر، وأن مجاله ضيق منحصر؟ هيهات قد خاب على القطع والشتات، وتعثَّر بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات. فمثل العقل البصر السليم عن الآفات والأذاء، ومثال القرآن الشمس المنتشرة الضياء. فأخلق بأن يكون طالب الاهتداء المستغني إذا استغنى بأحدهما عن الآخر في غمار الأغبياء. فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن مثاله المتعرِّض لنور الشمس مغمضاً للأجفان، فلا فرق بينه وبين العميان. فالعقل مع الشرع نور على نور»(٥٥). فالعقل مثل البصر والقرآن مثل الشمس، وكمال الرؤية أن تكون العين سليمة، والشمس مشرقة. أمَّا النظر إلى الشمس مع إغماض العينين فهو عمىً، وكذلك الذي ينظر بالعين ولا حاجة له بالشمس، لا يظفر بالشيء الكثير. فالغزاليّ يُقرّ بضرورة العقل من أجل فهم النقل، (تأويل الآيات المتشابهات): «وأمر الظواهر هيّن، فإنّ تأويلها ممكن، والبرهان القاطع لا يُدرأ بالظواهر، بل يسلّط على تأويل الظواهر، كما في ظواهر التشبيه في حقِّ الله تعالى»(٥٦). أمَّا بالنسبة للحنبليّة فهي حرفيَّة وترفض كلَّ تأويل. فلا وجود لعقلٍ عقلانيٍّ في قراءة النصوص؛ لأنَّه ليس هناك معقول ومنقول، بل يجب أن يُطابِقَ العقل النقل، ويندمج المعقول مع المنقول. ولا غبار على أنَّ رفض العقل يجعل النصَّ مغلقاً، وهو ما له خطورته. فالأشاعرة ليسوا نصيّين ولا يرفضون العقل كما يحلوا لبعض الباحثين الترديد. بل يناوئون أولويّة العقل الاعتزاليّ ودلالة العقل الحنبليّ: «الغزالي يروم إظهار بأنّ الوحي والعقل لا يتعارضان؛ لأنّ الوحي يجسِّد العقل»(٥٧). وصفوة القول، إنّ الغزاليّ قد استأثر أكثر من غيره بالدّفاع عن العقل الذي خصَّص له مساحةً شاسعةً في أهمِّ مؤلَّفاته التي أتينا على ذكر بعضها، وهو أهمّ من حاول في الإسلام وضع قانونٍ للتأويل يسع

الفرق المختلفة: «وأكثر ما قيل في التأويلات ظنون وتخمينات»[٥٨]. فالغزاليّ هو الأشهر بين النظّار الذين خاضوا في نظريَّة التأويل بتأويلاته الغنيّة والمتعدّدة. «دراسة تأويلات الغزالي القرآنيّة تتغلّف جواهر تتعلّق بازدراء حقيقة أنّه ليس المعروف الأفضل كأحد مؤوّل للقرآن»[٥٩].

د ـ التقابل بين الخاصّة والعامّة عند الغزاليّ

إنّ التمييز بين الخاصّة والعامّة من أكبر المحدِّدات لنظريَّة العلم، بل «إنّ التضادّ الثنائيّ بين الخاصّة والعامّة يمثِّل أحد المحاور الأساسيّة للرؤيا العربيّة الإسلاميّة الكلاسيكيّة التي سادت الفضاء الاجتماعي والتاريخي المعروف»[٦٠]. فـ (محيي علوم الدين) ينبِّهنا إلى أنّ العامّة والخاصّة لا توجدان على قَدَم المساواة، وليستا على وزانٍ واحد أو بمنزلة واحدة، ولذلك لم يدخِّر جهداً في مختلف مؤلَّفاته الغزيرة في تصنيف الناس إلى فرقٍ متعدِّدة، محدِّداً أمارات كلِّ فرقة على حدة، مثلما فعل في كتاب (الاقتصاد في الاعتقاد) عندما حدَّد الناس إلى فرق أربعة[٦١]. ووضعنا على طبقٍ شهيٍّ من الرصد والفرق الدقيقين بين أصناف الناس ودرجاتهم، ليس اعتماداً على معيار الحسب والنسب، بل بالنظر إلى سلطان العلم. فعملية التمييز بين الخاصّة والعامّة «يرجع الأمر فيها أولاً وأخيراً إلى معيار المعرفة وحده»[٦٢]، كما يقول سعيد بن سعيد العلويّ الذي يُضيف في مؤلَّف آخر، قائلاً: «ليس لـ (العامّة) شأنٌ بما كان يدقّ عن أفهامهم ويعلو على مداركهم، فهو ممّا ليسوا مؤهَّلين لمعرفته»[٦٣]. فلا بدّ من (إنزال الناس منازلهم)، وهو معنى العدل عند القدماء. فالبشر ليسوا معدناً واحداً، بل معادن مختلفة. والحقُّ أنَّ حديث الغزاليّ خاصة، والمتكلِّمين عامّة، عن أصناف الناس ومعادنهم، وأماراتهم، يذكِّرنا بكلام التوحيديّ عن تصنيف أبي سليمان المنطقي السجستاني للناس حسب أصناف عقولهم[٦٤]. ويرى الغزالي أنَّ العامّة تلزمهم سبعة أمور، وهي: التقديس، والتصديق، والاعتراف بالعجز، والسكوت، والإمساك، والكفّ، ثمّ أخيراً التسليم

لأهل المعرفة. وقد أشبع الغزاليّ الكلام في هذه النقاط السبعة في رسالته المعنونة بـ(إلجام العوامّ عن علم الكلام). فالعاميّ لا يجوز له أن يفسِّر، ولا يحقُّ له أن يؤوِّل. ويشبِّه الغزالي من خاض في ذلك بـ«خوض البحر المغرق ممن لا يُحسِن السباحة، ولا شكَّ في تحريمه، وبحر معرفة الله أبعد غوراً، وأكثر معاطب ومهالِك من بحر الماء؛ لأنّ هلاك هذا البحر لا حياة بعده، وهلاك بحر الدنيا لا يُزيل إلا الحياة الزائلة، وذلك يُزيل الحياة الأبديّة، فشتّان ما بين الخطرين»[٦٥]. ويتأدّى حجّة الإسلام إلى ضرورة التوقّف عند الألفاظ كما وردت، قائلاً: «فأهمّ المواضع بالاحتياط، هو ما تصرفه في ذات الله وصفاته، وأحقّ المواضع بإلجام اللسان وتقييده عن الجريان فيما يعظم فيه الخطر، وأي خطر أعظم من الكفر؟»[٦٦].

النقطة الثانية: سؤال التأويل عند ابن رشد من خلال علاقة الفلسفة بالدين

أ ـ الإسلام دين يوجب النظر العقليّ

لقد شغلت العلاقة بين الدين والفلسفة حيزاً هاماً في مؤلّفات ابن شد، وهو حيِّز مبرّر ومشروع بالنظر إلى موقف بعض الفقهاء المتشدِّدين من هذه الصناعة في الإسلام. ولذلك تجنّد فيلسوف قرطبة لدرء الخلاف بين الدين والفلسفة وإحلال الجمع والتوفيق أو المحبة والاتِّصال استناداً إلى التوافق بين العقل والنقل عبر عمليّة التأويل الذي بات عنده (مرادفاً للبرهان والحقيقة) [٦٧]. فالإسلام دينٌ يوجب التفلسف. فسواء تعلَّق الأمر بالقرآن أم الحديث فإنّ كليهما يوجبان النظر العقليّ، كما يوجبان القياس العقليّ: «إنْ كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع، أعني من جهة ما هي مصنوعات، فإنّ الموجودات إنَّما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وإنّه كلَّما كانت المعرفة بصنعتها أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ. وكان الشرع قد ندب إلى اعتبار الموجودات وحثّ على ذلك، فبيَّنَ أنّ ما يدلُّ عليه هذا الاسم إمَّا واجب

بالشرع وإمّا مندوب إليه. فأمّا أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلّب معرفتها به، فذلك بيِّنٌ في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى، مثل قوله تعالى: (فاعتبروا يا أولي الأبصار) وهذا نصٌّ على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقليّ والشرعي معاً. ومثل قوله تعالى: (أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله مـن شيء). وهذا نصٌّ بالحثٍّ على النظر في جميع الموجودات»[٦٨]. فتعريف ابن رشد للفلسفة يشذّ عن المسلك الأرسطيّ، ومسالك توفيقيّة الفلاسفة، «ولا نستغرب أن تصدر عن ابن رشد هذه (العثرة) التوفيقيّة في تحديده لموضوع الفلسفة، وأن يكون سبب هذه العثرة تأثّره بلغة المتكلِّمين، وليس تأثّره بنظريّة الفلاسفة في التوفيق... وابن رشد وإن أصاب في تسمية مقصوده من الفلسفة باسم (الاعتبار)، فإنَّه أخطأ في حمله على معنى القياس الأرسطيّ وفي حمل أصحابه وهم (أولو الأبصار) على أهل البرهان. وقد جرَّه مرةً أُخرى إلى هذا الخطأ تأثّره بالمتكلِّمين، حيث سبقوه إلى تأويل الاعتبار بمعانٍ متعدِّدة، من بينها استعمال القياس»[٦٩]. ولذلك فإنّ الغاية التي يتغيَّاها ابن رشد في كتابٍ الفصل هي «الدِّفاع عن مشروعيّة الفلسفة في الملّة الإسلاميّة لا عن وجودها»[٧٠].

إنّ الإسلام دينٌ يحثّ على ضرورة النظر في القياس العقليّ وأنواعه. ولذلك يجب الاستعانة بما قاله القدماء في هذا الصدد بغضٍّ النظر عن مِلَلهم ونِحَلِهم المماثلة أو المخالفة أو المغايرة لنا «فإذا تقرَّر أنَّه يجب بالشرع النظر في القياس العقليّ وأنواعه كما يجب النظر في القياس الفقهيّ، فبيّن أنّه إن كان لم يتقدَّم أحدٌ ممن قبلنا بفحصٍ عن القياس العقليّ وأنواعه، أنّه يجب علينا أن نبتدئ بالفحص عنه، وأن يستعين في ذلك [المتقدّم بالمتأخر] حتّى تكمل المعرفة به، فإنّه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقائه، وابتداء، على جميع ما يحتاج إليه من ذلك. كما أنّه عسير أن يستنبط واحدٌ جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع

القياس الفقهي، بل معرفة القياس العقليّ أحرى بذلك. وإن كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبيّنٌ أن يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدّمنا في ذلك. وسواء أكان ذلك الغير مشاركاً لنا أو غير مشارك في الملّة، فإنّ الآلة التي تصحّ بها التذكية لا يُعتبر في صحّة التذكية بها كونها آلةً لمشارك لنا في الملّة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحّة، وأعني بغير المشارك: من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملّة الإسلام. وإذا كان الأمر هكذا وكان كل ما يحتاج إليه من النظر في أمر المقاييس العقليّة قد فحص عنه القدماء أتمَّ فحص، فقد ينبغي أن نضرب بأيدينا إلى كتبهم فننظر فيما قالوه من ذلك، فإن كان كله صواباً قبلناه منهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبّهنا عليه»(٧١). ثمّ يضيف بعد بضعة أسطر «فقد تبيّن من هذا أنّ النظر في كتب القدماء واجبٌ بالشرع، إذ كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثّنا الشرع عليه، وأنّ من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها ـ وهو الذي جمع أمرين: أحدهما: ذكاء الفطرة، والثاني: العدالة الشرعيّة، والفضيلة [العلميّة و] الخلقيّة ـ فقد صدّ الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله وهو باب النظر المؤدّي إلى معرفته حقّ المعرفة، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى»(٧٢). وقد أصاب طه عبد الرحمن كبد الحقيقة في إحدى ملاحظاته النابهة عندما انتبه ونبّه إلى استعاضة ابن رشد عن إثبات مشروعيّة الفلسفة، التي هي بيت القصيد، بإثبات مشروعيّة المنطق. «فانظر كيف أنّه، لمّا أراد إثبات مشروعيّة الفلسفة في فصل المقال دخل في إثبات مشروعيّة المنطق. فأخذ في الاحتجاج له مميِّزاً مزاياه ووجوه اشتراكه مع الفقه، بل وفائدته الجمّة له. ولم يأت إلى مناقشة القضايا الإلهيّة التي هي المعنيّة أصلاً بإثبات المشروعيّة إلا بعد أن انتهى من توضيح الآليّات المنطقيّة المفيدة للمعقول والمنقول، ومن توضيح ما يترتّب على ذلك إنْ تمييزاً بين الظاهر والباطن أو أخذاً بالتأويل»(٧٣).

وإذا كان البعض ـ حسب ابن رشد ـ من الذين نظروا في كتب القدماء من الفلاسفة قد زاغوا عن جادة الحقّ وانحرفوا عن الصواب فضلّوا السبيل، فإنَّه لا ينبغي أن نتَّخذ من هذه القلّة القليلة مطيّةً لمنع هذه الكتب عن الذين يستأهلون النظر فيها؛ لأنَّ العيب لا يكمن في هذه الكتب بل يكمن في تلك القلّة اليسيرة التي ضلّت لأسباب ذاتيّة فيها ولا علاقة لها بتلك الكتب المضنونة بها عليهم والتي ينبغي تبرئتها من الضلال والإضلال. ولذلك يردف ابن رشد في إشارة بليغة الدلالة قائلاً: «وليس يلزم من أنّه إن غوى غاوٍ بالنظر فيها [وزل زالّ، إمّا من قِبَل نقص فطرته، وإمَّا من قِبَل سوء ترتيب نظره فيها] أو من قِبَل غلبة شهواته عليه، أو أنّه لم يجد معلِّما يرشده إلى فهم ما فيها، أو من قِبَل اجتماع هذه الأسباب فيه، أو أكثر من واحد منها، أن [نمنعه] عن الذي هو أهلٌ للنظر فيها، فإنّ هذا النحو من الضرر الداخل من قِبَلها هو شيء لَحِقَها بالعرض لا بالذات، وليس يجب فيما كان نافعاً بطباعه وذاته أن يُترك لمكان مضرّة موجودة فيه بالعرض... بل نقول: إنّ مثل من مَنع النظر في كتب الحكمة من هو أهل لها من أجل أنَّ قوماً من أراذل الناس قد يُظنّ بهم أنَّهم ضلوا من قِبَل نظرهم فيها، مثل من مَنع العطشان شرب الماء البارد العذب حتّى مات [من العطش] لأنّ قوماً شرقوا به فماتوا، فإنّ الموت عن الماء بالشرق أمر عارض، وعن العطش أمر ذاتيّ وضروري»[٧٤]. ويرى ابن رشد في ردوده على الغزاليّ وتناوله لمسألة حشر الأجساد أنَّ الفلاسفة لا يجحدون الشرائع، «بل القوم يظهر من أمرهم أنَّهم أشدّ الناس تعظيماً لها وإيماناً بها. والسبب في ذلك أنَّهم يرون أنَّها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الإنسان بما هو إنسان وبلوغه سعادته الخاصة به. وذلك أنَّها ضروريّة في وجود الفضائل الخلقيّة للإنسان والفضائل النظريّة والصنائع العمليّة. وذلك أنَّهم يرون أنّ الإنسان لا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة إلا بالفضائل النظريّة. وأنّه لا واحد من هذين يتمّ ولا يبلغ إليه إلا بالفضائل الخلقيّة. وأنّ الفضائل الخلقيّة لا

تتمكّن إلا بمعرفة الله تعالى وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في ملّة ملة»[٧٥]. فالفلاسفة أحرص على الشرائع بالجملة، وأحرص على مبادئها العامّة بالتفصيل، لأنّهم «يرون بالجملة أنّ الشرائع هي الصنائع الضروريّة المدنيّة التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع، ولا سيما ما كان منها عاماً لجميع الشرائع، وإن اختلفت في ذلك بالأقل والأكثر. ويرون مع هذا أنّه لا ينبغي أن يُتعرَّض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامّة، مثل: هل يجب أن يُعبد الله أو لا يُعبد؟ وأكثر من ذلك: هل هو موجود؟ أم ليس بموجود؟ وكذلك يرون في سائر مبادئه مثل القول في وجود السعادة الأخيرة وفي كيفيتها؛ لأنَّ الشرائع كلها اتّفقت على وجود أخرويٍّ بعد الموت»[٧٦]. ولذلك يرى الفلاسفة أنَّ الشرائع ضروريّة وواجبةً لأنّها تسلك المسلك المشترك أو التعليم العام، «فهي بالجملة لمّا كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع، كانت واجبةً عندهم لأنّ الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة والشرائع بقصد تعليم الجمهور عامة»[٧٧]. ويجب على الفيلسوف أن يختار أفضلها في أزمانه وإن كانت كلها عنده حقاً، وأن يعتقد أنّ الأفضل يُنسخ بما هو أفضل منه. ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالإسكندريّة لمّا وصلتهم شريعة الإسلام، وتنصَّر الحكماء الذين كانوا ببلاد الروم لمّا وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام. ولا يشك أحدٌ أنّه كان في بني إسرائيل حكماء كثيرون، وذلك ظاهر من الكتب التي تلفى عند بني إسرائيل المنسوبة إلى سليمان عليه السلام. ولم تزل الحكمة أمراً موجوداً في أهل الوحي، وهم الأنبياء عليهم السلام، ولذلك أصدق كل قضيَّة هي أنّ : كلَّ نبي حكيم، وليس كلُّ حكيمٍ نبياً، ولكنّهم العلماء الذين قيل فيهم: إنّهم (ورثة الأنبياء). وإذا كانت الصنائع البرهانيّة في مبادئها المصادرات والأصول الموضوعة، فكم بالحري أن يكون ذلك في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل. وكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها. ومن سلّم أنّه يمكن أن تكون ههنا شريعة بالعقل فقط،

فإنّه يلزم ضرورة أن تكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي. والجميع متّفقون على أنّ مبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليداً، إذ كان لا سبيل إلى البرهان على وجوب العمل إلا بوجود الفضائل الحاصلة عن الأعمال الخلقية والعملية. فقد تبين من هذا القول أن الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأي، أعني أن يتقلّد من الأنبياء والواضعين مبادئ العمل والسنن المشروعة في ملّة ملّة»[٧٨]. ولا يتردّد ابن رشد مرّة واحدة في تكفير من ينكر المعاد، ونعتهم بالزنادقة الذين يرومون إبطال الشرائع والفضائل: «والذين شكّوا في هذه الأشياء وتعرّضوا لذلك وأفصحوا به إنّما هم الذين يقصدون إبطال الشرائع وإبطال الفضائل، وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للإنسان إلا التمتّع باللذات»[٧٩]. والخلاصة التي يخلص إليها ابن رشد بعد تقليب الأمر وتطواف النظر في الحكمة والشريعة تتمثّل في كون الدين يوجب التفلسف، وهذا هو معتمده كله الذي لا معتمد له غيره في الردّ على بعض الفقهاء المناوئين للفلسفة. وبعبارة أُخرى، فإنّ (النصّ التأسيسيّ الأوّل) هو ركيزته التي يتوكّأ عليها للدّفاع عن مشروعيّة الفلسفة، وعصاه التي يهشّ بها على بعض الفقهاء المتشدّدين. «وليس دفاع ابن رشد، فيما بعد، عن منزلة الفلسفة في الإسلام إلا استمراراً لهذا التقليد الإسلامي القديم الذي يتّخذ من النصّ الأصلي مصدراً وحيداً للسلطة وللشرعية، مع محاولة إضفاء هذه الشرعيّة، المجمع حولها، وتلك السلطة على المواقف الجديدة المراد تبريرها»[٨٠]!

بـ ـ مراتب الناس وقسمة الشريعة إلى ظاهرٍ وباطن

يتضمّن الخطاب الديني ثلاثة مستويات من الفهم حسب اختلاف قدرات وطباع واستعدادات الناس للفهم والتصديق والاقتناع. وقد تحدّث ابن رشد عن مراتب الناس حسب طبائعهم التي جُبلوا عليها في التصديق فقرّر أنّ هناك ثلاثة أصناف من الناس وكلٌّ صنف تخاطبه الشريعة بما يتلاءم معه. «فمنهم من يصدّق بالبرهان، ومنهم من يصدّق بالأقاويل الجدليّة تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ

ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدِّق بالأقاويل الخطابيّة كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانيّة. وذلك أنَّه لمَّا كانت شريعتنا، هذه الإلهيّة، قد دعت الناس من هذه الطرق الثلاث عمّ التصديق بها كلّ إنسان»[٨١]. فالشريعة جاءت لمخاطبة الناس أو الجمهور الذي يشكِّل الفئة العريضة أو السواد الأعظم من الناس. ولذلك عنيت الشريعة بهم أكثر من غيرهم، فجاءت حبلى بالطرق المشتركة. «وكان الشرع مقصوده الأوّل العناية بالأكثر من غير إغفال لتنبيه الخواصّ، كانت أكثر الطرق المصرّح بها في الشريعة هي الطرق المشتركة للأكثر في وقوع التصوّر والتصديق»[٨٢]. ومن المعلوم أنَّ الجمهور لا يمكنه أن يفهم إلا بالتمثيل والتشبيه والمجاز والاستعارة التي تقرب المعنى إلى الأفهام. «يدّعي ابن رشد بأنّ تفوّق الإسلام على الأديان الأخرى يكمن في استعمال الرموز الماديّة للحياة الأخرويّة»[٨٣]. فالقرآن يمتلئ بتلك الأمثال التي يضربها للناس من الجمهور الذين لا يدركون الغيبيّات إلا بتقديم هذه الأمثال، كما هو الشأن لمعنى الخلق الذي يتحدّث ابن رشد عن تصوّر الجمهور له قائلاً: «وأمّا الطريق التي سلك بالجمهور في تصور هذا المعنى [يقصد الخلق] فهو التمثيل بالشاهد وإن كان ليس له مثال في الشاهد، إذ ليس يمكن في الجمهور أن يتصوّروا على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد. فأخبر تعالى أنّ العالم وقع خلقه إياه في زمان، وأنّه خلقه من شيء، إذ كان لا يعرف في الشاهد مكوّن إلا بهذه الصفة. فقال سبحانه مخبراً عن حاله تعالى قبل كون العالم ﴿**وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاء**﴾، وقال تعالى: ﴿**خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ**﴾ ... إلى سائر الآيات التي في الكتاب العزيز في هذا المعنى»[٨٤]. فالشرع أعطى التمثيل في خلق العالم، وميّز بين الحدوث في الغائب والحدوث في الشاهد، مستعيضاً عن لفظة الحدوث بلفظتَي الخلق والفطور. «ومن العجب الذي في هذا المعنى أنّ التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يُطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد، ولكن الشرع لم يصرِّح فيه

بهذا اللفظ، وذلك تنبيهاً منه للعلماء على أنّ حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد، وإنّما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور، وهذه الألفاظ تصلح لتصوّر المعنيين، أعني لتصوّر الحدوث الذي في الشاهد، وتصوّر الحدوث الذي أدّى إليه البرهان عند العلماء في الغائب»[٨٥]. ولذلك فأحرص ما يحرص عليه ابن رشد في نقده للغزالي، هو التمييز بين الشاهد والغائب. فإفهام الجمهور وفطرهم وطبائعهم التي جبلوا عليها لا تركن لغير التمثيل أو التخييل، «أعني أنّهم لا يصدِّقون بالشيء إلا من جهة ما يتخيّلونه، يعسر التصديق لهم بموجود ليس منسوباً على شيء متخيّل»[٨٦]. فابن رشد يشدِّد كثيراً على الأمثال التي ضربها القرآن للجمهور والتي عَبرَها فقط يتم تصديقه بها. ويذهب بعض الباحثين إلى أنّ شموليّة التمثيل تسمح بجعله «الآليّة الناجعة لفهم الوجود وتفسيره وتأويله»[٨٧].

ويأبى ابن رشد إلا أن يحكم على أقاويل المتكلِّمين عموماً، والغزالي خصوصاً، بالضعف الشديد، حيث يذهب في المسألة الحادية عشرة من كتاب التهافت ـ المتعلّقة «بتعجيزهم من يرى منهم أنّ الأول يعلم غيره، ويعلم الأجناس والأنواع بنوعٍ كليّ» ـ إلى اتّهامهم بجعل «الإله إنساناً أزلياً»[٨٨]، وغيرها من الإلزامات. «فصار هذا القول قولا مثالياً شعرياً، والأقوال المثالية مقنعة جداً، إلا أنّها إذا تعقّبت ظهر اختلالها»[٨٩]. ويُضيف قائلاً: «وأمّا الأقاويل البرهانيّة: ففي كتب القدماء الذين كتبوا في هذه الحكمة، وبخاصة في كتب الحكيم الأوّل لا ما أثبته في ذلك ابن سينا وغيره ممن يُنسب إلى الإسلام إن ألفى له شيء في ذلك، فإنّ ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظنيّة؛ لأنّها من مقدِّمات عامّة، لا خاصة، أي خارجة من طبيعة المفحوص عنه»[٩٠]. وقد أبرز محمد المصباحي الدواعي التي حملت ابن رشد على القول بالتأويل، فحصرها في ما يلي:

١ ـ العامل المعرفي ـ الأنتروبولوجي المتمثل في اختلاف فطر الناس.

٢ ـ تردّد الأسماء بين الحقيقة والمجاز، وهو أحد أنواع الاشتراك في الاسم.

٣ ـ ظاهرة التعارض الموجودة في نصوص الشريعة.

٤ ـ وجود المدينة واستقرارها.

٥ ـ التنبيه إلى ضرورة التأويل عن طريق السكوت.

٦ ـ الذود عن القول الفلسفي[٩١].

لقد تضمَّنت الشريعة القياس البرهانيّ الذي ينطلق من المقدِّمات اليقينيّة لينتهي إلى النتائج اليقينيّة وهو القياس الخاص بالبرهانيين، ويظلّ حكراً على الفلاسفة ويمثِّل المستوى الأعلى والأرقى. ثمّ القياس الجدليّ الذي ينطلق من المقدِّمات المشهورة لينتهي إلى النتائج الاحتماليّة وهو القياس الخاص بالجدليّين، ويظلّ وقفاً على علماء الكلام لأنّه الأنسب لهم ويمثِّل المستوى الأوسط الذي يوجد في المنزلة بين المنزلتين. ثمّ أخيراً القياس الخطابي الذي يتعلَّق بفنٍّ الخطابة وتحريك المشاعر وهو القياس الخاص بالخطابيين، ويظلّ حصراً على الجمهور الذي يشكِّل السواد الأعظم من العوامّ، لأنّه الأنسب لهم. ويمثِّل المستوى الأدنى الذي يوجد في الدرك الأسفل من سلّم المستويات الثلاثة. «فإنّ الناس في الشريعة على ثلاثة أصناف: صنفٌ ليس هو من أهل التأويل أصلاً وهم الخطابيّون الذين هم الجمهور الغالب، وذلك أنّه ليس يوجد أحدٌ سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق. وصنفٌ هو من أهل التأويل الجدلي وهؤلاء هم الجدليّون بالطبع أو بالطبع والعادة. وصنف هو من أهل التأويل اليقين وهؤلاء هم البرهانيّون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة. وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرّح به لأهل الجدل فضلاً عن الجمهور، ومتى صرّح شيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها وبخاصّة التأويلات البرهانيّة لبُعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر. فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرّح بها للجمهور ولا أن تثبت في الكتب الخطابيّة أو الجدليّة، أعني الكتب التي الأقاويل الموضوعة فيها من هذين الجنسين كما صنع ذلك أبو حامد»[٩٢]. ولذلك تنقسم الشريعة إلى

ظاهر للعوّام وأضرابهم من جهة، وباطن لا يليق إلا بذوي البرهان من جهة أخرى.

تـ ـ التأويل الرشدي / البرهاني لنصوص الشريعة وحدوده

إنّ دراسة الفلسفة ومعرفة المنطق واجبان بالشرع الذي يوجب النظر الفلسفيّ الذي ينحلّ في التحليل الأخير عند ابن رشد إلى النظر البرهانيّ. «هذا يتعلّق بشرعيّة الفلسفة لإعطاء تأويلها الخاص للقرآن، وأكثر عموماً، للقضايا الدينيّة»[٩٣]. ولذلك فلا مناص من تأويل كلٍّ ما لا يتّفق مع البرهان من النصوص الدينية «فإنّا معشر المسلمين، نعلم، على القطع، أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع»[٩٤]. ولذا لا بد من أن يلجأ إلى التأويل في المخالف من ظاهر الشرع. وهل نحتاج هنا إلى التذكير بأنّ التأويل عند فيلسوف قرطبة «هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز»[٩٥]؟ ويقول أيضاً: «ونحن نقطع قطعاً أنّ كلّ ما أدّى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع إن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي...»[٩٦]. وهكذا ينادي ابن رشد بضرورة التأويل. وهو إذ ينادي بذلك بالفم الملآن «يوظّف التأويل لصالح الحكمة لا لصالح الشريعة»[٩٧].

وإذا كان التأويل عمليّة مشروعة، فإنّ ابن رشد يجعله فقط من حقٍّ أهل البرهان من الفلاسفة وهم الراسخون في العلم: «بالنسبة لأرسطيٍّ عظيم كابن رشد، الفلاسفة هم الناس الذين وصلوا إلى العلم البرهاني [...] يستطيعوا فهم وتأويل الآيات القرآنية الغامضة بطريقة صحيحة [...] بهذه الطريقة، أعطى مكانة للفلسفة في القلب الحقيقي للتفكير الإسلامي والعمل»[٩٨]. أمّا غير الفلاسفة من غير الرّاسخين في العلم فقد تلطّف الله بهم في الأشياء التي لا تُعلم إلا بالبرهان: «وأمّا الأشياء التي لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان، فقد تلطّف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان، إمّا من قِبَل فطرهم، وإمّا من قِبَل عادتهم، وإمّا من قِبَل عدمهم أسباب التعلّم، بأن ضربَ لهم أمثالها وأشباهها، ودعاهم إلى التصديق بتلك

الأمثال، إذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلّة المشتركة للجميع، أعني الجدلية والخطابية. وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع إلى: ظاهر وباطن، فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان»[٩٩].

إنّ التأويل البرهاني بعيون ابن رشد هو همزة وصل بين الحكمة والشريعة، والجسر الموصل بين الفلسفة والدين. «وهذا التحويل الذي يقوم به التأويل البرهاني هو، في حقيقة الأمر، إجابة على سؤال احتمال وتعايش أفقين ميتافيزيقيين متباينين في نفس الفضاء الفكري الواحد، الأفق الشرعي والأفق الفلسفي، فالتعايش ممكن بالنسبة للخواص؛ لأنّ التعليم العام موجّه لهم وللجمهور، لكنه ليس ممكناً بالنسبة للجمهور، مما يستوجب وضع برزخ يفصل بينهم وبين التأويلات البرهانية وأصحابها»[١٠٠] . فالتأويل عند ابن رشد ليس هو التفسير، بل هو «أداة لعبور البرزخ الذي يفصل الشريعة عن الفلسفة، أي أنّه يبقى أداة للنظر في التخوم الملتبسة الرابطة بين هذين الحقلين»[١٠١]. ولكنّ القرآن ليس كله مجالاً للتأويل، بل هناك مناطق تند عن صولات التأويل وجولاته، ويأبى فيلسوف قرطبة ومراكش الاقتراب منها، وخاصة ما تعلق منها بالمبادئ والأصول الأساس للشريعة. «وانكشف لهم أنّ من التأويل ما لم يأذن الله ورسوله به»[١٠٢]. ولا يجوز التأويل إلا لفئة قليلة من الناس توفّرت فيهم جملة من الصفات، وهذه الصفات لا تجتمع إلا عندً للفلاسفة فقط: «فإنّ كنت من أهل الفطرة المعدّة لقبول العلوم وكنت من أهل الثبات وأهل الفراغ ففرضك أن تنظر في كتب القوم وعلومهم لتقف على ما في كتبهم من حق أو ضد»[١٠٣]. فهذه شروط يشترطها ابن رشد في الإنسان الذي يريد خوض غمار التأويل، مضيفاً إليها الفضائل الشرعية. ومتى انعدمت هذه الشروط، كلها أو بعضها، فإن الإنسان "يتوقف عن أن يكون من أهل التأويل"، ويحشر في فئة الجمهور الذي يمنع من التأويل وتحرم عليه

ممارسته حسب ابن رشد. فالحكمة والشريعة وجهان لعملة واحدة، ولذلك دافع ابن رشد عن وحدة الحقيقة الفلسفيّة والحقيقة الدينيّة. «لكن بينما لا تلتزم الفلسفة إلا بالبرهان سبيلاً واحداً للوصول إلى الحقيقة؛ لأنّها تأبى إلا أن تكتم خطابها عن ما عدا ذوي الفطرة الفائقة، فإنّ الشريعة تسلك طرقاً ثلاثة (الخطابيّة والجدليّة والبرهانيّة) حتّى يصل خطابها إلى كلٍّ أصناف الناس»[١٠٤]. وهكذا يُلفت نظرنا كون ابن رشد يضع مفتاح التأويل في أيدي أهل البرهان من الفلاسفة، دون أن يجد أدنى حرج في إقصاء حملة الأقلام الآخرين في الإسلام، مشطباً بجرّة قلم على المتكلِّمين والمتصوّفة والظاهريّة... الذي ساهموا في بناء الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وزخروها بتأويلاتهم الغنيّة والخصبة والجريئة. ويعلّق أحد الباحثين المعاصرين على النصّ الرشديّ قائلاً: «يُضيق ابن رشد إذن، شأنه في ذلك شأن عصره الوسيط، على حريّة التفكير ويضع سقفاً للنظر في الموجودات، أي للتفلسف. فتضيق من ثمّ المسافة بين الفلسفة بمعناها الإغريقي، وعلم الكلام بمعناه المعتزلي. بل يبدو مذهب الاعتزال أوسع أفقاً من ابن رشد، من حيث يقصر ابن رشد الحق في التفلسف، أي في اللجوء إلى العقل في النظر في الموجودات، على فئة قليلة من البشر هم أهل البرهان. ويشترط في ذلك عدم إذاعة علومهم المربكة بين الناس»[١٠٥].

إنّ دفاع ابن رشد عن الفلسفة، وإعلائه لشأن الفلاسفة الذين أعطاهم حق التأويل بدعوى أنّهم من الخاصة وغيرهم من العامّة، لم يحل بينه وبين تحديد الحدود لعمليّة التأويل حتّى لا تظل أبواب ممارستها مشرَّعة وبدون سقف يؤويها. بل إنّ ابن رشد يحرّم الجدل والمناظرة على الجمهور في مواضيع بعينها، كعلم الله سبحانه: «الكلام في علم الله سبحانه وتعالى بذاته وبغيره، مما يحرم على طريق الجدل في حال المناظرة، فضلاً عن أن يثبت في كتاب، فإنه لا تنتهي أفهام الجمهور إلى مثل هذه الدقائق. وإذا خيض معهم في هذا بطل معنى الإلهية

عندهم، فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم إذ كان المكافئ في سعادتهم أن يفهموا من ذلك ما أطاقته أفهامهم»[١٠٦]. ولذلك يوصي ابن رشد بضرورة التزام الجمهور طريق التعليم المشترك العام، والنأي بنفسه عن الصنائع البرهانيّة التي تتطلّب دربة وممارسة يعزّ على الجمهور الارتياض فيها. «فعليك أن تنظر في هذه الأشياء إن كنت من أهل السعادة التامة في مواضعها من كتب (البرهان) إن كنت ممن تعلم الصنائع التي فعلها البرهان. فإنّ الصنائع البرهانيّة أشبه شيء بالصنائع العملية، وذلك أنه كما أن ليس يمكن من كان من غير أهل الصناعة أن يفعل فعل الصناعة، كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صناعة البرهان أن يفعل فعل صناعة البرهان، وهو البرهان بعينه»[١٠٧]. وإن دلَّت هذه النصوص على شيء، فإنَّما تنتصب دليلاً لنا على أنّ ابن رشد «لم يكن من الذين يرون بأنّ الشريعة كلّها مستباحة للتأويل، بإطلاق العنان للمتأوّلين أن يؤوّلوها كيفما شاءوا، وبأيٍّ قدر شاءوا، وفي أيٍّ أمرٍ شاءوا، بل حرص على وضع مسطرة أدبيّة وأخلاقيّة قيدت التأويل بجملة من الضوابط تجعله تأويلاً برهانياً. وتتوزّع هذه الضوابط على العناصر الثلاثة المكوِّنة لفعل التأويل: الذات والموضوع والمنهج»[١٠٨]. فابن رشد وضع حدوداً وضوابط للتأويل تتميَّز بالمرونة تارةً والصرامة مرّة. وهذه الحدود والضوابط «مرتبطة خاصة بمبادئ الشريعة وببعض لواحقها القريبة من المبادئ، كالمعجزات»[١٠٩]. ويمكن القول بأنّ ابن رشد لا يتساهل بتاتاً في المبادئ العمليّة للشريعة التي تندّ عن العقول الإنسانيّة ويرفض أن يتسرّب الجحود أو المناظرة إليها، و«أن تكون موضع جدل أو تأويل عقليّ»[١١٠]. فالعقل يجول في أشياء يؤولها ويقف في أخرى ـ وفي مقدّمتها المبادئ العملية ـ عاجزاً عن تأويلها. «وهذا ما يجعل نظريّة قصور العقل، إزاء بعض الموضوعات الشرعيّة، أحد العناصر المكوِّنة لنظريّة التأويل الرشدية»[١١١]. فالإدراك النظريّ ليس حكراً على العقل وحده، بل هو من اختصاص الوحي أيضاً. ولذلك «يصبح الوحي أداةً

من أدوات الإدراك النظريّ»[١١٢]. وإذا كان ابن رشد قد تعامل بالصرامة في المبادئ العمليّة للشريعة، فإنَّه بالمقابل تعامل بالمرونة مع المبادئ النظريّة. ويأبى ابن رشد تأويل المحكمات والأصول التي يحكم على مؤوليها بالكفر صراحة، كالسعادة الأخروية، لأنها واضحة وبينة بنفسها ويجب الإيمان بها، وإلا «أمسى التأويل لا معنى له إلا الخروج على الشريعة»[١١٣]. ولذلك فابن رشد لم يكن من أنصار التأويل بدون ضوابط وقيود، بل كان من عظماء المحدّدين الحدود للتأويل بدون مواربة أو غمغمة: «إنّ القول بالتأويل المحدود معناه أنّ ابن رشد لم يكن ممن يقول بأنّ البرهان هو الطريق الوحيد إلى الحق، فقد نصل إليه عبر الإيمان بالظاهر البين بنفسه والذي لا يحتاج إلى تأويل»[١١٤]. والنتيجة التي يجب التأدّي إليها هي أنّ التوفيق بين الدين والفلسفة عند ابن رشد يمرّ عبر جسر التمييز بين الخاصّة والعامّة، وممرّ التمييز بين الظاهر والباطن. فالفلسفة صحيحة والوحي كذلك بالنسبة لابن رشد الذي قام بعملية التوفيق. وهذا «ما يبيِّن الفهم الكامل لمكانة الدين في المجتمع»[١١٥]. فالشريعة إذا أُوّلت تأويلاً سديداً فإنَّها تتفق طولاً وعرضاً مع الفلسفة شريطة فهمها فهماً سديداً كذلك. وفي عبارة موجزة، فإنّ «الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، فالأذيّة ممن يُنسب إليها هي أشدّ الأذية مع ما يقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة»[١١٦]. و«هكذا يلتقي النظر الفلسفي مع الاعتقاد الديني إنْ في شموليّة مجاله أو في مداه وغايته النهائيّة»[١١٧]. أمَّا الخلاصة التي نخلص إليها من النظريّة التأويليّة لدى ابن رشد، أو (نظريّة التنبيه إلى التأويل المحدود) بلغة محمد المصباحي، فهي أنّها لا تتقاطع مع النظريّة التأويلية المعاصرة. ولذلك فإنّ «سبينوزا أقرب إلى ابن عربي من ابن رشد»[١١٨].

ث ــ الوحدة: الهاجس المستبدّ بسؤال التأويل عند ابن رشد

لقد كان المشروع التوفيقيّ الرشديّ يتراقص على نغمات المشروع

الموحّدي، فابن رشد لم يكن يفكِّر خارج المشروع الموحّدي المهموم بهاجس الوحدة، بل كان يتنفس بخياشيمه ومحكوماً بمستلزماته. ولذلك يتساءل أحد الباحثين المعاصرين قائلاً: «أليس هذا الجانب الفكريّ من (المشروع) الموحدي العام والقائم على التنديد بالفرقة والاختلاف والتحذير من التأويلات المبعدة عن الأصول هو ذاته الذي يعطي معنى لعنوان ومضمون كتاب ابن رشد (الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة) وتعريف ما وقع فيها بحسب التأويل من الشُّبَه المزيفة والبدع المضلة؟ إنّه عنوان أعتقد أنّه يمثِّل صدىً أو يستمدّ معناه من المشروع العام للدولة الموحّدية... وهو المشروع القائم على رؤية ومراجعة نقديّة للتطوّر الذي سارت فيه الثقافة الإسلاميّة إلى حدود القرن السادس مع طرح البديل القائم على إعادة ربط تلك الثقافة بمتطلّبات الحياة المستجدّة وحمل الناس، لأجل ذلك، على العودة إلى أصل الشريعة قرآناً وسنّةً، بعيداً عن الرأي والتأويلات المبتدعة المضلّة المؤدّية للفرقة. وكتاب ابن رشد من خلال عنوانه يوحي بهذه الرغبة في الكشف والتعريف والنقد وتتبّع أسباب هذه الفرقة التي وقعت وابتدعت في عقائد الملة، هذه الملة التي يجب، من منظور الدعوة الموحدية، أن تكون ذات عقيدة واحدة لا عقائد متباينة»[١١٩]. ولذلك يمكن اعتبار ما يقوم به ابن رشد في هذا الصدد تواصلاً وتكاملاً واستئنافاً وتتميماً للمشروع التومرتي. «ومن ثمَّ يجوز أن نعتبر مشروع ابن رشد النقديّ للفرق الإسلاميّة (الكلاميّة) تتميماً للمشروع التومرتي وذلك من حيث أنَّ نقد تلك الفرق من شأنه أن يوقفنا على دورها في تشويه التوحيد الإسلاميّ ومساهمتها بذلك في اختلاف الأمّة بدل توحيدها»[١٢٠]. فالخطاب الرشدي لا يخلو من ترديد لمفهوم أساس هو مفهوم (السلف)، «حيث يلعب مفهوم السلف دوراً مهماً في كتابه (مناهج الأدلة)»[١٢١]. ولذلك يقوم ابن رشد بخدمة المشروع الموحّدي الداعي إلى العودة على الأصول بدل التمادي في تمزيق الشرع، حيث انتُدِبَ ابن رشد من طرف

الخليفة للقيام بهذه المهمّة على مستوى الحكمة، «حيث نراه يكلّف بهذه المهمة ابن رشد ويأمره بإزالة (قلق عبارة أرسطو) المصدر الأصليّ للحكمة. ولعلّه قلق ناتج هو الآخر عن تحريفات المترجمين وتأويلات المفسرين وابتداعاتهم»[١٢٢]. ومن هنا تتبدّى لنا نقطة الارتكاز النقدية في المشروع النقدي الرشدي، «فشعار (اتصال الحكمة والشريعة) يقصد به أنّ أساس النقد هو (البرهان) لا الجدل، بل إنّ هذا البرهان ـ كما قلنا ـ قد (تشخّص) في الفكر الأرسطيّ الذي أصبح نموذجاً للبرهان، تحقّق في الماضي بالإضافة إلى الشريعة التي تشخّصت هي أيضاً في الماضي وتمثّلت في القرآن وصحيح المنقول من السنة. ومن هنا تتحدّد المهمّة النقدية عند ابن رشد، إنّ من يجب نقده هو كلٌّ من المتكلّمين والفلاسفة في الإسلام؛ لأنّ الأوّلين يزعمون ارتباطهم بأصل الشريعة المنقول، في حين أنّهم خرجوا عليه وأشبعوه تأويلاً وجدلاً وابتعدوا عن مواقف (السلف) الذين أشاد بهم ابن رشد في (مناهج أدلّته). كما يجب نقد الفلاسفة في الإسلام لأنّهم خرجوا عن طبيعة البرهان، وعن نموذجه المنقول المتمثّل في روح الخطاب الأرسطي، وذلك بسبب أخذهم بمنهج فاسد هو (الجدل) الكلامي، وهذا ما يفسّر اتّخاذ ابن رشد من الجدل الكلامي حجر الزاوية في مشروعه النقدي»[١٢٣]. فابن رشد كان متفاعلاً في الأندلس مع محيطه الاجتماعي والسياسيّ والفكري لعصره في كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد. «ولم يكن فيلسوف قرطبة، أبو الوليد ابن رشد، في بداية المجتهد ونهاية المقتصد ليخوض في علم (الخلاف) ويتلمس أسباب التعليل ويسعى نحو التقعيد والتأصيل، إلا استجابةً لوضعٍ سياسيّ وفكريّ لم يخف القائمون عليه شجبهم لأسباب الاختلاف، وتنديدهم بكثرة التأويلات المبعَدة عن (الأصول) والمهددة لوحدة الصف، وتنقيصهم من (علم الفروع)... ولا نعدو الحقيقة إذا قلنا إنّ «بداية المجتهد لابن رشد يمثّل النسخة الفقهيّة لكتابه العقائدي الكشف عن مناهج الأدلة الذي يعد، هو الآخر وبشكل أكثر وضوحاً، انعكاساً

للوضع السياسي والفكري في الدولة الموحديّة التي شدد خلفاؤها، في مشروعهم (الإصلاحيّ)، على وجوب العودة إلى (الأصول) بعيداً عن الرأي والتأويل المفضي إلى الفرقة والاختلاف...»[١٢٤]. فابن رشد تقف وراءه إرادة سياسيّة قويّة تحتضن مشروعه الفلسفيّ الذي أنجزه بأمرٍ منها. و«ما كان لإنتاج هذا الرجل أن يكون له مثل هذا الشأن وتلك الأبعاد الحضاريّة الشاملة لو لم تكن وراءه إرادة تاريخيّة ـ سياسيّة متبصّرة خطّطت لمشروعٍ ثقافيّ وعلميٍّ واسع وضمنت مشروعيّة وجوده»[١٢٥]. وليس بعيداً أن يكون ابن رشد قد تأثّر كثيراً في هذه المعاني والمفاهيم بأسلافه المشارقة، بل يمكن الجزم بذلك والقول بتأثيرهم القويّ عليه، وخاصّة الحضور القوي للجويني والغزالي. «وتتأكّد قيمة هذه الأصول (المشرقيّة) وإمكانيّة تأثيرها في بداية المجتهد إذا علمنا مبلغ اشتغال الأندلسيين، منذ مطلع القرن السادس للهجرة، بعلم الخلاف. بل إنّ ابن رشد كان من جملة الأندلسيين الذين أبدوا اهتماماً باختصار وشرح المستصفى من علم الأصول للغزالي، وهو الكتاب الذي يجب اعتباره، بجانب كتابه شفاء الغليل، صدىً لفكر الجويني في (غياث الأمم) خاصّة. وعليه فالاحتمال كبير في أن تكون بصمات الغزالي والجويني بادية في المواقف الأصولية لفيلسوف قرطبة، سيما وأنّ خلفاء (دولة عبد المؤمن)، بعد أن أعادوا الاعتبار للغزالي، إثر حملة المرابطين عليه، قد صارت كتاباته تمثل نموذجاً (إصلاحيّاً)، سواء على المستوى الأخلاقي أو على المستوى الفقهيّ الأصوليّ... ويرجع الفضل إلى القاضي أبي بكر بن العربي في إدخال كتاب (المستصفى) لشيخه الغزالي إلى المغرب والأندلس، كما يرجع إليه الفضل في توجيه الاهتمام إلى (علم الخلاف) والكتابة فيه وبيان القول في (قانون التأويل)، وهي جملة مواضيع أساس، كما نعلم، في بداية المجتهد، مثلما أنّها مواضيع بارزة في كتاب الغزاليّ الموسوم بشفاء الغليل في بيان المتشابه والمخيل ومسالك التعليل. بل إنّ القاضي ابن العربي كان شديد الاعتزاز بكتبه التي جلبها معه من

المشرق، منبِّهاً قومه إلى وجوب الانتباه إلى مضمونها الجديد. وقد كان من بين أهمّ تلك الكتب، إضافةً إلى كتب الغزالي، الكتاب الهامّ في الفكرين السياسي والأصولي معاً، للإمام الجويني، الموسوم بغياث الأمم في التياث الظلم، مثلما جلب معه الكتاب الآخر للجويني مدارك العقول...»[١٢٦].

جـ ـ التأويل البرهاني الرشدي تحت المجهر

لقد كان ابن رشد من المنادين بالتأويل العقليّ الفلسفيّ للشريعة، أو ما يدعوه بالتأويل البرهاني، وهو التأويل الذي يعترف ابن رشد نفسه صراحةً بعدم إمكانيّة حصول إجماع حوله. «وإذا كان ذلك كذلك، فلا يمكن أن يتقرَّر في التأويلات التي خصّ الله العلماء بها إجماع مستفيض، وهذا بيِّنٌ بنفسه عند من أنصف»[١٢٧]. ولذلك (شهد شاهد من أهلها). صحيح أنّ ابن رشد استنجد بسلاح التأويل الفلسفيّ للنصوص الدينيّة، فتحدَّث عن نوعيّة النصوص التي ينبغي تأويلها، وكيفيّة تأويلها، وعن المؤهّلين لهذا التأويل الذي وضع له جملة من الحدود والقيود. «لكن هذه الحدود والقيود، على دقّتها وفائدتها، لا تكفي في تحصيل التأويل الصحيح للقول الشرعي. وبيان ذلك من وجهين اثنين: أحدهما، أنّها لا تمنع من تأويل الظاهر الوارد في معناه الحقيقي. فمعلوم أنّ ابن رشد صاغ ضوابطه في التأويل على اعتبار أنّها تنطبق على الأقوال الشرعيّة الخفيّة ـ وهي التي تضمّنت تشبيهات ومثالات ـ لكنه لم يتردّد في ممارسة التأويل على الأقوال الظاهرة. والشاهد على ذلك تأويله للآيتين: (فاعتبروا يا أولي الأبصار)، و(ما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به)، فقد جعل معنى (الاعتبار) هو القياس ومعنى (الراسخين في العلم) هو أهل البرهان العالمين بالتأويل، وهما معنيَان يخالفان تماماً المقصود من سياقهما، إذ سياق الآية الأولى يفيد معنى (أخذ العبرة) وسياق الآية الثانية يفيد معنى أنّ الرَّاسخين في العلم لا يبتغون تأويل المتشابه على خلاف الذين في قلوبهم زيغ. والوجه الثاني، أنّها لا تضمن الاتِّفاق

بين المؤولين من أهل البرهان، فالمفروض في الطريقة البرهانيّة أن تؤدّي إلى الاتفاق بين أهلها وإلى اليقين فيما اتّفقوا عليه. ومع هذا فإنّ أهل البرهان حسب ابن رشد نفسه يختلفون في التأويل لاختلاف مرتبة كلٍّ واحدٍ منهم من معرفة البرهان. وإذا كان الأمر كذلك، لزم انتفاء الامتياز التأويلي الذي ينسب إلى الطريقة البرهانيّة على الطريقة الجدليّة الإقناعيّة التي لا تفيد اليقين وتشتهر بالاختلاف. هذا إذا سلَّمنا بمشروعيّة التأويل الفلسفيّ ذي الصبغة الأرسطيّة الذي يأخذ به ابن رشد، ولو أنّ عدم التسليم به أقرب إلى الصواب من التسليم به. وتوضيح ذلك أنّ التأويل الفلسفي الذي يجوز أن يتناول النصّ الشرعيّ ليس هو التأويل الفلسفيّ (الأرسطيّ) وإنّما هو التأويل الفلسفيّ المستمدّ من المعارف الإلهيّة الإسلاميّة. هذا، بالإضافة إلى أنّ لعقلانيّة التأويل الفلسفيّ حدوداً تتعدّاها بعض مضامين النصوص الشرعيّة، بحيث يفضي إخراجها على مقتضى البرهان لا إلى الإخلال بتمام معانيها فحسب، بل أيضاً إلى إفادة مضامين أُخرى مكانها في شبه تحريف للكلام عن موضعه»[١٢٨]. فبين ابن رشد والتأويل حدود وضوابط وقواعد وحواجز لا يتجاوزها إلا الفلاسفة. «وهذا ما حدا به إلى تطويق هذه الممارسة بقاعدتين سلبيتين متلازمتين هما: قاعدة التحريم وقاعدة الكتمان»[١٢٩]. ولعلّ عظمة ابن رشد تكمن في فهمه وتفسيره وشرحه لأرسطو. وهذا هو العمل الجبّار الذي حقّقه ابن رشد الذي «ربما كان أهم إنجاز حققه هو إعادة تقديمه لأرسطو الحقيقي للأوربيين»[١٣٠].

خاتمة

إنّ الإسلام دينٌ متسامح ومنفتح يرفض الوصاية والوساطة وسلطة الكهنة، يفتح الأبواب على مصاريعها للتأويلات المعقولة التجديديّة الجريئة التي تعمل على إسعاد الإنسان الذي هو خليفة الله في الأرض. والتأويل ليس واحداً لا يتكثّر كما يدّعي ابن رشد، ولكنّه جنس تحته أنواع وقراءات ودرجات من

التأويلات المتباينة حدَّ التغاير. وهي كلّها ـ إلا قليلها ـ تتمتّع بنفس القدر من المشروعيّة التي تجعلها توجد على قدم المساواة في الاقتراب من النصّ الدينيّ، ولا يحقّ لبعضها ادِّعاء الاستئثار لوحده بهذه المشروعية المكتسبة من قواعد لغة يعرب بن قحطان، لا من السلطة السياسيّة، ولا من تجييش العامة. صحيح أنّه يحقُّ لنا أن نُعرِضَ عن هذا التأويل أو ذاك، ونخطِّئ صاحبه، ولكن لا يحقُّ لنا أن نكفِّر قائله الذي اجتهد فأصاب أو لم يصب. فقاعدة الملاءمة أو عدم الملاءمة هي التي ينبغي أن تسود باعتبارها دواء لداء التكفير الذي يوجد لدى الغزالي بمقدار ما يوجد لدى ابن رشد. وإذا كان الغزاليّ قد اشتهر بمناقشة قضيّة التأويل من كلِّ زواياها وتقليبها على كافّة جوانبها الممكنة في العديد من كتبه التي أبان في كثير منها عن قدر كبير من التسامح والليونة، فإنّ الأمانة العلميّة تفرض علينا القول بأنّ سؤال التأويل هو الناظم القارّ الذي يظلّ، وفي كلِّ الأحوال، موحِّداً بين النظّار المسلمين بغضِّ النظر عن توجهاتهم ومشاربهم واختياراتهم العقدية والفقهيّة والفلسفيّة. فالتأويل هو الهاجس الذي أقضَّ مضجع الغزاليّ وابن رشد في مصنَّفاتهما ومدوّناتهما التي نسجوا لحمتها مستحضرين، صراحةً أو ضمناً، سؤال التأويل وقوانينه وآليّاته وآخذين بعين الاعتبار أحكامه وأخلاقيّاته، وغيرها من القضايا الأخرى المشتقّة من التأويل والمتفرّعة عنه، والتي تجعل من سؤال التأويل في الإسلام تخصيصاً وتدقيقاً أشبه بحقل من الألغام التي ينبغي تعطيل انفجارها بنزع فتيل التكفير. فالحضارة العربيّة الإسلاميّة ليست سوى التفسير والتأويل للقرآن الكريم، أو النصّ التأسيسي الأوّل بتعبير محمد أركون. هذا النصّ الحمّال للأوجه، والذي يرى فيه اللاحق ما لم يره السابق من كنوز ولآلئ ودرر كلها تصبّ في سعادة البشريّة في الدارين. وهذا ما أدركه الغزالي الذي تعامل بصدر أرحب وأوسع مع الفرق المخالفة في كل كتبه إلا قليلها، واستثنى الفلاسفة المكذّبين للرسولﷺ، وأدركه ابن رشد بالتمام والكمال الذي تعامل بصدر

أرحب وأوسع مع الفلاسفة من بني جلدته، دون غيرهم من المتكلِّمين والمتصوِّفة وغيرهم من الذين لم يكرِّمهم في بيته، لأنَّهم لم يجعلوا من الفلسفة الأسرة الفكريّة التي ينتمون إليها وينتسبون لها! فابن رشد يجعل الشك في المبادئ الشرعيّة أو التأويل المناقض للأنبياء صلوات الله عليهم أدخل في باب الكفر، فإنكار المبادئ والأصول كالمعاد هو الكفر الصراح عند ابن رشد الذي يبعد كثيراً من مناطق النصّ الدينيّ عن التأويل الذي جعله من حقٍّ ذوي الفطَر الفائقة من الفلاسفة البرهانيين دون غيرهم. وما له دلالة دالة في هذا الصدد أن يعترف ابن رشد بأهميّة الموقف الغزاليّ من التأويل، وخاصّةً القانون الذي سنَّه الغزاليّ في هذه المسألة «ولعلَّ ما يدلّ على أبعاد موقف الغزاليّ من مشكلة التمثيل هذه أنّ فيلسوف قرطبة، ابن رشد، بالرغم من الخلافات التي حرص على إبرازها بينه وبين أبي حامد وسائر المتكلمين في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملّة) قد أصرّ على أن يختم كتابه هذا بكلام مقتضب عن مشكلة التأويل ثمّن فيه رأي الغزالي بخصوص آلية التمثيل وطبيعتها وأشاد بموقف حجة الإسلام من مشكلة التأويل معتبراً أن ما سلكه أبو حامد في هذا الباب هو القانون المعتبر لفهم مستويات اللغة، بل لفهم الوجود جملة، جاعلاً من مراتب الوجود الخمس التي تحدّث عنها الغزالي (القانون)، الذي لو تمَّ ضبط قواعده لبدّد كثيراً من الأوهام الناشئة في الخلافات بين المتكلّمين والفلاسفة في الإسلام، معتبراً الجهل بمقامات التمثيل هو السبب في تلك الخلافات، وكأنّ مفاد خاتمة (الكشف عن مناهج الأدلّة) أنّ أزمة الخلاف بين الاتِّجاهات الفكريّة في الإسلام ناجمة بالأساس عن هذه المشكلة، مشكلة التمثيل، الأمر الذي حدا بابن رشد أن يقدِّم لنا في تلك الخاتمة محاولة تطبيقه لرصد مستويات حضور التمثيل في النصّ الشرعيّ انطلاقاً من رأي الغزالي في مراتب الوجود ومنزلة التمثيل فيها»[١٣١].

الهوامش:

١ ـ «the entire history of Islam is one of exegesis of the Qur'an», Rahbar In Martin Whittinghan, Al-Ghazali and the Qur'an, One book, many meanings, Routledge, London and New York, 2007, P. 129.

٢ ـ - Watt (W. Montgomery), Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali, Edinburgh at the university press, 1963, P. 114 - 115.

٣ ـ زينب محمود الخضيري، **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، سنة الطبع ٢٠٠٧، ص. ١٢٩.

٤ ـ - Henri Laoust, Pluralisme dans L'Islam, Librairie Orientalist Paul Geuthner, Paris 1983, P 371.

٥ ـ Martin Whittinghan, Al-Ghazali and the Qur'an, One book, many meanings, (op .Cit), P. 36.

ويكرر هذا النص أو يكاد بمعناه إن لم نقل بمبناه عندما يقول لاحقاً:

«While Faysal argues for latitude in interpretation, Mustasfa argues for caution» Ibid, P. ١٢٨.

ويتحدث قبل ذلك عن كتاب **الفيصل** باعتباره يمثل مفارقة بقوله:

As a result Faysal presents a paradox. It argues for tolerance and liberty in interpretation, " albeit within certain limits. Yet the guideline it presents for regulating Ta'wil, namely syllogistic logic, would, if applied in practice, be restrictive since relatively few scholars had mastery of such logic at the time. So al-Ghazali is in practice arguing for tightly controlled . Ibid, P. 27."liberty

٦ ـ Martin Whittinghan, Al-Ghazali and the Qur'an, One book, many meanings, (op .Cit), P.126

٧ ـ محمد المصباحي، "أحكام التأويل وأخلاقياته عند ابن رشد."، ضمن،

ermeneutique,esthetique et théologie, Textes rassembles et édités par Azelarabe Lahkim , , Bennani, Publications de L'université Sidi Mohamed Ben Abdellah, Imprimerie el Oufouk, 2007, P.15-16.

٨ ـ - Watt (W. Montgomery), The Majesty That Was Islam, in The islamic world, 661-1100. Sidgwick & Jackson, London 1974, P. 79.

٩ ـ زينب محمود الخضيري، **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى**، سبق ذكره، ص. ١٣٠.

١٠ ـ المرجع نفسه، ص. ١٤٣.

١١ ـ علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج١، دار المعارف، الطبعة الثامنة، ص. ٣٢٩.

١٢ ـ المرجع نفسه، ص. ٣٣٢.

١٣ ـ المرجع نفسه، ص. ٣٣٦.

١٤ ـ محمد عزيز الحبابي، **ورقات عن فلسفات إسلامية**، دار توبقال للنشر، الطبعة ال.لى ١٩٨٨،ص. ٤٢.

١٥ ـ الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة**، تحقيق ودراسة سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص. ٦٦.

١٦ ـ محمد المصباحي، أحكام التأويل وأخلاقياته عند ابن رشد، ص. ١٦

١٧ ـ Ali (d.٨٨٤) and known as the Zahirite school. It ،The Zahirite school founded «by Dawud ibn- was so called because it claimed that particular rules should be based only on the zahir, the literal and evident' meaning of Qur'an and Tradition. Latterly it is chiefly in Spain that we ، here of the Zahirite school, but there were one or two adherents of it in Syria and Egypt until Watt (W. Montgomery), The Majesty That Was Islam, .the fourteenth and fifteenth centuries» in The islamic world, 661-1100 ,(op.Cit), P.180.

١٨ ـ الغزالي، **قانون التأويل**، ضمن، ٧- **مجموعة رسائل الإمام الغزالي: المنقذ من الضلال، الأحاديث القدسية، قانون التأويل**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى ١٤٠٩ه ـ ١٩٨٨م، ص. ١٢٣.

١٩ ـ المصدر نفسه، ص. ١٢٤.

٢٠ ـ المصدر نفسه، ص. ١٢٤.

٢١ ـ المصدر نفسه، ص. ١٢٤-١٢٥.

٢٢ ـ المصدر نفسه، ص. ١٢٥-١٢٦.

٢٣ ـ المصدر نفسه، ص. ١٢٦.

٢٤ – المصدر نفسه، ص.١٢٦ ـ ١٢٧.

٢٥ ـ المصدر نفسه، ص. ١٢٧.

٢٦ ـ المصدر نفسه، ص. ١٢٧.

٢٧ – - «Faysal al-Tafriqa a work that shows a greater tolerance toward Islamic sectarians, particularly the Mutazila, but which does not spare the Islamic philosophers the charge of Michael E. Marmura, Ghazalian causes and intermediaries, In Journal of The Kufr». American oriental society, Volume ١١٥, Number١, January-March 1995, p.100.

٢٨ ـ الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة**، سبق ذكره، ص. ٥٢ ـ ٥٣.

٢٩ ـ المرجع نفسه، ص. ٥٥.

٣٠ ـ المرجع نفسه، ص. ٥٥٦.

٣١ ـ المرجع نفسه، ص. ٦٥.

٣٢ ـ المرجع نفسه، ص. ٦٦.

٣٣ ـ المرجع نفسه، ص. ٦٦.

٣٤ ـ - Watt (W. Montgomery), Islam political thought, Edinburgh at the university press, 1968, p. 62.

٣٥ ـ المرجع نفسه، ص. ٧٣.

٣٦ ـ الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ١٩٨٨م، ص. ١٥٧.

٣٧ ـ الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام و الزندقة**، سبق ذكره، ص. ٦٧.

٣٨ ـ المرجع نفسه، ص . ٦٨.

٣٩ ـ المرجع نفسه، ص . ٦٩.

٤٠ ـ المرجع نفسه، ص . ٧٠.

٤١ ـ المرجع نفسه، ص . ٧٠.

٤٢ ـ المرجع نفسه، ص . ٧١.

٤٣ ـ المرجع نفسه، ص . ٧٣.

٤٤ ـ المرجع نفسه، ص . ٧٥.

٤٥ ـ المرجع نفسه، ص . ٧٥.

٤٦ ـ Martin Whittinghan, Al-Ghazali and the Qur'an, One book, many meanings ,(Op.cit), P.54.

٤٧ ـ يورد الغزالي في الفصل الرابع مذهبهم جملة وتفصيلاً، فيقول عن مذهبهم جملة: "أما الجملة: فهو أنه مذهب ظاهره الرفض، وباطنه الكفر المحض، ومفتتحه حصر مدارك العلوم في قول الإمام المعصوم، وعزل العقول عن أن تكون مدركة للحق لما يعتريها من الشبهات ويتطرق إلى النظار من الإختلافات، وإيجاب لطلب الحق بطريق التعليم والتعلم، وحكم بأن المعلم المعصوم هو المستبصر، وأنه مطلع من جهة الله على جميع أسرار الشرائع، يهدي إلى الحق ويكشف عن المشكلات، وأن كل زمان لا بد فيه من إمام معصوم يرجع إليه فيما يستبهم من أمور الدين. هذا مبدأ دعوتهم. ثم إنهم بالآخرة يظهرون ما يناقض الشرع وكأنه غاية مقصدهم، لأن سبيل دعوتهم ليس بمتعين في فن واحد، بل يخاطبون كل فريق بما يوافق رأيه بعد أن يظفروا منهم بالإنقياد لهم والموالاة لإمامهم، فيوافقون اليهود والنصارى والمجوس على جملة معتقداتهم ويقرونهم عليها. فهذه جملة المذهب". الغزالي، **فضائح الباطنية**، اعتنى به وراجعه محمد علي القطب، المكتبة العصرية، صيدا ـ بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١ ه ـ ٢٠٠٠م، ص. ٤٣.

٤٨ ـ عبد المجيد الصغير، **تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب**، شركة النشر والتوزيع، المدارس، الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٤٢١ ـ ٢٠٠٠، ص. ٥٨ ـ ٥٩.

٤٩ ـ Martin Whittinghan, Al-Ghazali and the Qur'an, One book, many meanings, (op.Oit), P. 15.

٥٠ ـ Watt (W. Montgomery), The Majesty That Was Islam, in The islamic world, 661-1100, (op .Cit), P. 111.

٥١ ـ أحمد العلمي حمدان، "الفيلسوف في تصور وحكم الغزالي: مراجعة للمشهور"، ضمن: ٥١ Hermeneutique, esthetique et théologie, (Precite), P . 63 - 64.

٥٢ ـ Martin Whittinghan, Al-Ghazali and the Qur'an, One book, many meanings, (op .Cit), P. 102 - 103 - 104 - 123 - 128.

٥٣ ـ -«It was apparently the custom for various schools of thought among the theologians to

regard as an unbeliever anyone who disagreed with them on some comparatively minor point. Al-Ghazali complains that men are being too light-hearted in calling other Muslims unbelievers, since this is an assertion with serious legal consequences – it is not a crime to kill an unbeliever. Part of the trouble is that, if one defines "unbelief" as "regarding Mohammad as false in any part of his message", than each party can show how the others regard as false some parts of what it considers to be the message. This leads to a discussion of "interpretation" and five different senses of "existence". From this stand-point the disputes between sects such as those mentioned are seen to be about canons interpretation. Al-Ghazali proposes the eirenic solution that, so long as a man accepts the basic creedal statements in Watt .some sense he cannot be called an "unbeliever", but at most "erring" or "heretical"» (W.Montgomery), Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali, (op . Cit), P. 115.

٥٤ ـ The Decisive Criterion for distinguishing between Islam and Unbelief, «which was composed some time after The Revival of the Religious Sciences», Ibid, P. 114-115.

٥٥ ـ الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، سبق ذكره، ص. ٣-٤.

٥٦ ـ الغزالي، **الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية**، (المضنون الصغير) ضمن، ٤- **مجموعة رسائل الإمام الغزالي، : مشكاة الأنوار، رسالة الطير، الرسالة الوعظية، إلجام العوام عن علم الكلام، المضنون به على غير أهله، الأجوبة الغزالية في المسائل الأخروية**، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م، ص. ١٧٨.

٥٧ ـ - Martin Whittinghan, Al-Ghazali and the Qur'an, One book, many meanings, (op .Cit), P. 81.

٥٨ ـ الغزالي، **قانون التأويل**، سبق ذكره، ص. ١٢٨.

٥٩ ـ - «Studying al-Ghazali's Qur'anic hermeneutics encapsulates many of his core concerns despite the fact that he is not best known as an interpreter of the Qur'an». Martin Whittinghan, Al-Ghazali and the Qur'an, One book, many meanings, (op .Cit), P. 1-30.

٦٠ ـ محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٨٦، ص. ٢٨.

٦١ ـ أنظر: الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، سبق ذكره، ص. ٨-٩-١٠.

٦٢ ـ سعيد بنسعيد العلوي، **الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي**، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ١٩١٢ه ـ ١٩٩٢م، ص. ٤٦.

٦٣ ـ سعيد بنسعيد العلوي، **الإسلام و أسئلة الحاضر**، منشورات الزمن، يناير ٢٠٠١، ص. ٥٧-٥٨.

٦٤ ـ أنظر: أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع و المؤانسة**، (ثلاثة أجزاء في مجلد واحد)، ج ١، صححه وضبطه وشرح غريبه أحمد أمين وأحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية، بيروت صيدا، ص. ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

٦٥ ـ الغزالي، **إلجام العوام عن علم الكلام**، تحقيق ودراسة سميح دغيم، دار الفكر اللبناني، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٣، ص. ٥٩.

٦٦ ـ المصدر نفسه، ص. ٦٧.

٦٧ ـ محمد المصباحي، **تحولات في تاريخ الوجود والعقل**، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص. ٩٩. ويضيف بعيد أسطر: "فيكون التأويل أداة الاختلاف مع الظاهر للتطابق مع الباطن". المرجع نفسه، ص. ١٠٠.

٦٨ ـ ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات، الطبعة الثالثة ١٩٨٦م، ص. ٢٢.

٦٩ ـ طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٤،ص. ١٥٨ـ ١٥٩.

٧٠ ـ محمد المصباحي، **تحولات في تاريخ الوجود والعقل**، سبق ذكره، ص. ١٠٠. ويضيف لاحقاً: "هكذا يكون فصل المقال كتاباً للدفاع عن حق الاختلاف في الخطاب بين الجمهور "أهل الجدل والخطابة" والفلاسفة "أهل البرهان والتأويل"". المرجع نفسه، ص. ١١٠.

٧١ ـ ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، سبق ذكره، ص . ٢٥ ـ ٢٦ .

٧٢ ـ المرجع نفسه، ص . ٢٨ ـ ٢٩ .

٧٣ ـ طه عبد الرحمان ، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، سبق ذكره، ص .٢١٣ .

٧٤ ـ ابن رشد ، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، سبق ذكره، ص . ٢٩ ـ ٣٠ .

٧٥ ـ ابن رشد، **تهافت التهافت**، القسم الثاني، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، الطبعة الثالثة، ص. ٨٦٥

٧٦ ـ المرجع نفسه، ص. ٨٦٦

٧٧ ـ المرجع نفسه، ص. ٨٦٧ ـ ٨٦٨

٧٨ ـ المرجع نفسه، ص.٨٦٨ ـ ٨٦٩

٧٩ ـ المرجع نفسه، ص.٨٧١

٨٠ ـ عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام : قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى ١٤١٥ه ـ ١٩٩٤، ص . ١٣.

٨١ ـ ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، سبق ذكره، ص . ٣١ .

٨٢ ـ المرجع نفسه، ص. ٥٦. ٨٢

٨٣ ـ Chryssi sidiropoulou, Who is the God of the Qur'an? A Medieval Islamic debate and contemporary philosophy of Religion, In Classic Issues in Islam Philosophy and Theology today, Edited by Anna-Teresa Tymieniecka and Nazif Muhtaroglu, Springer, P.105.

٨٤ ـ ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، أو نقد علم الكلام ضدا على الترسيم الإيديولوجي للعقيدة ودفاعا عن العلم وحرية الإختيار في الفكر والفعل**، تحقيق مصطفى حنفي، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح على المشرف على المشروع محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة

العربية، الطبعة الأولى، بيروت، آذار، مارس ١٩٩٨، ص. ١٧١.
٨٥ ـ المرجع نفسه، ص. ١٧٢. ٨٥
٨٦ ـ ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، سبق ذكره، ص. ٤٨.
٨٧ ـ عبد المجيد الصغير، "التمثيل وخطاب التبرير"، ضمن **تكون المعارف، دور القياس التمثيلي**، تنسيق بناصر البعزاتي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ١١٧، جامعة محمد الخامس المملكة المغربية، ص. ١٤٥.
٨٨ ـ ابن رشد، **تهافت التهافت**، القسم الثاني، سبق ذكره، ص. ٦٤٤.
٨٩ ـ المرجع نفسه، ص. ٦٤٤.
٩٠ ـ المرجع نفسه، ص. ٥٠٩.
٩١ ـ محمد المصباحي، "أحكام التأويل وأخلاقياته عند ابن رشد"، سبق ذكره، من الصفحة ٢٤ إلى الصفحة ٢٨.
٩٢ ـ ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، سبق ذكره، ص . ٥٨ ـ ٥٩ .
٩٣ ـ Chryssi sidiropoulou, Who is the God of the Qur'an? A Medieval Islamic debate and contemporary philosophy of Religion, In Classic Issues in Islam Philosophy and Theology today, (op .Cit), P. 104.
٩٤ ـ ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، سبق ذكره، ص ٣١ ـ ٣٢ .
٩٥ ـ المرجع نفسه، ص. ٣٢ .
٩٦ ـ المرجع نفسه، ص. ٣٣ ـ ٣٤ .
٩٧ ـ محمد المصباحي، **تحولات في تاريخ الوجود والعقل**، سبق ذكره، ص ١١٢. ويضيف: "فالتأويل بالنسبة لابن رشد لا يروم تكييف نظريات الفلاسفة مع عقائد الشريعة، بل يسعى إلى تحويل المعنى الحرفي أو الظاهر للنص كيما يتلاءم مع نتائج البرهان الفلسفي. فالشريعة هي التي تشهد للحقيقة البرهانية وليس العكس.[..] ومن هذه الزاوية يمكن اعتبار الشريعة فلسفة، وبالمثل يمكن اعتبار الفلسفة شريعة لأنها تنظم الحياة العقلية للفيلسوف، إلا أن الشريعة فلسفة لكل الناس بينما الفلسفة شريعة الخاصة فقط". المرجع نفسه، ص. ١١٢ ـ ١١٣.
٩٨ ـ Chryssi sidiropoulou, Who is the God of the Qur'an? A Medieval Islamic debate and contemporary philosophy of Religion, In Classic Issues in Islam Philosophy and Theology today, (op.Cit), P.105.
٩٩ ـ ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، سبق ذكره، ص. ٤٦ .
١٠٠ ـ محمد المصباحي،" أحكام التأويل وأخلاقياته عند ابن رشد"، سبق ذكره، ص. ٢٩. ويقول أيضاً: "نخلص مما سبق إلى أن ابن رشد قد أقر بسلطة معرفية مستقلة للانسان دون أن ينال من سلطة الرسالة. ومنح السلطة للإنسان معناه إطلاق حريته في استعمال عقله للوصول بطريق العقل، الذي هو البرهان، إلى الحقيقة. لكن ليس واجباً على كل الناس أن يستعملوا سلطة النظر العقلي هاته كما كانت تقول بذلك

المعتزلة، لأن من شأن ذلك أن يفضي إلى فوضى مذهبية وإلى تفتيت شمل الامة، وإنما كان النظر العقلي حكراً على الخاصة من الناس في مقابل الاستدلال الخطابي الذي هو منهج العامة منهم. وطالما أن هدف المنهجين البرهاني والخطابي واحد وهو التصديق أو الاعتقاد، أي الوصول إلى الاعتراف بالحق، فإن درجة اليقين ليست متفاوتة فيما بينها، وإنما التفاوت يرجع إلى اختلاف الناس. فالعامة لا تجد اطمئنانها اليقيني إلا في الاستدلال الخطابي، أما البراهين العالمة فتنفر منها بينما لا ترتاح الخاصة من الناس إلا بعد تقليب في البراهين المعقدة والمبنية على سلاسل من المبادئ والمقدمات. إذن لكل منهج قيمته داخل الفئة التي تلائمه وبالقياس إلى نجاعته الاجتماعية [...] كان ابن رشد يدعو الانسان لكي يمارس سلطته المعرفية من أجل فهم أفضل، ويمارس حريته بإلغاء التأويلات المتراكمة والعائقة للوحدة في الفهم". محمد المصباحي، **تحولات في تاريخ الوجود والعقل**، سبق ذكره، ص. ٢٤ ـ ٢٥.

١٠١ – محمد المصباحي،" أحكام التأويل وأخلاقياته عند ابن رشد"، سبق ذكره، ٤٣.

١٠٢ ـ ابن رشد، **الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة**، سبق ذكره، ص. ٩٩.

١٠٣ ـ ابن رشد، **تهافت التهافت**، القسم الثاني، سبق ذكره، ص. ٥٥٧.

١٠٤ ـ محمد المصباحي، **تحولات في تاريخ الوجود والعقل**، سبق ذكره، ص.١١٥.

١٠٥ ـ موسى وهبة، "ابن رشد وإمكان القول الفلسفي بالعربية اليوم"، **مجلة الفكر العربي المعاصر**، شتاء ١٩٩٩ عدد ١٠٨ ـ ١٠٩، ص. ١١٥.

١٠٦ ـ ابن رشد، **تهافت التهافت**، القسم الثاني، سبق ذكره، ص. ٥٥٠ ـ ٥٥١ ـ ٥٥٢.

١٠٧ ـ المرجع نفسه، ص. ٦٤٧ ـ ٦٤٨ ـ ٦٤٩.

١٠٨ – محمد المصباحي، "أحكام التأويل وأخلاقياته عند ابن رشد"، سبق ذكره، ص. ٢٩.

١٠٩ – المرجع نفسه، ٣٧.

١١٠ – المرجع نفسه، ٣٧.

١١١ – المرجع نفسه، ٣٨.

١١٢ – المرجع نفسه، ٣٩.

١١٣– المرجع نفسه، ٣٩.

١١٤ – المرجع نفسه، ٤١.

١١٥ – Watt (W. Montgomery), Islamic philosophy and Theology , Edinburgh at the university press, 1962, P.140 - 141.

١١٦ ـ ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، سبق ذكره، ص . ٦٧ .

١١٧ ـ محمد المصباحي، **تحولات في تاريخ الوجود والعقل**، سبق ذكره، ص. ١٠٨.

١١٨ ـ محمد المصباحي، "أحكام التأويل وأخلاقياته عند ابن رشد"، سبق ذكره، ٤٥.

١١٩ ـ عبد المجيد الصغير، **تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب**، سبق ذكره، ص. ٣٢.

١٢٠ ـ المرجع نفسه، ص. ١١١ ـ ١١٢.

١٢١ ـ المرجع نفسه، ص. ١١٢.
١٢٢ ـ المرجع نفسه، ص. ٣٤.
١٢٣ ـ المرجع نفسه، ص. ١٠٠.
١٢٤ ـ عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الاسلام**، سبق ذكره، ص. ٣٤٨.
١٢٥ ـ محمد المصباحي، **تحولات في تاريخ الوجود والعقل**، سبق ذكره، ص. ٦٩.
١٢٦ - عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الاسلام**، سبق ذكره، ص. ٣٤٩ - ٣٥٠.
١٢٧ ـ ابن رشد، **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، سبق ذكره، ص. ٣٨.
١٢٨ ـ طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، منشورات الزمن، أبريل ٢٠٠٠، ص . ٩٤-٩٥.
١٢٩ ـ محمد المصباحي، **الوجه الآخر لحداثة ابن رشد**، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، تشرين الثاني(نوفمبر)١٩٩٨، ص. ٦٩.
١٣٠ ـ «Perhaps his most significant achievement was the reintroduction of the genuine Aristotle to Western Europeans» - Ahmed, Akbar, Post Modernism and Islam, Predicament and Promise, New York : Routledge, 1992, P.83.

See also Watt: «His greatness here rests first and foremost on his work as a commentator of Aristotle. He had a profound knowledge of Aristotelians thought, and in the commentaries he wrote on many of the works he was able to remove some of the Neo-platonic interpretations which had hitherto been current in Arabic». Watt (W. Montgomery), Islamic philosophy and Theology, (op .Cit), P. 141.

١٣١ ـ عبد المجيد الصغير، "التمثيل وخطاب التبرير"، سبق ذكره، ص. ١٤٥ ـ ١٤٦.